

基督教文化译丛

〔美〕威尔肯斯(Wilkens) 帕杰特(Padgett) 著

北京大学出版社

卷二

基督教与西方思想

Christianity and Western Thought Vol.2

本书是《基督教与西方思想》(卷一)的续篇。阿族萨太平洋大学的两位哲学教授以生动的笔触将整个19世纪五彩纷呈的思想运动活现在读者的面前。作者围绕理性与信仰的关系问题，深入地阐发了19世纪基督教与哲学思潮之间的相互影响。该书出版后获得了广泛的好评，和《基督教与西方思想》(卷一)一样很快成为一本标准的教科书。



ISBN 7-301-08351-3



ISBN 7-301-08351-3/C・0310 定价:27.00元

未名译库·基督教文化译丛

基督教与西方思想

（卷二）

——哲学家、思想与思潮的历史：
19 世纪的信仰和理性

〔美〕史蒂夫·威尔肯斯
阿兰·G·帕杰特 著
刘平 译



著作权合同登记　图字 01-2003-1529

图书在版编目(CIP)数据

基督教与西方思想(卷二)/(美)史蒂夫·威尔肯斯,阿兰·G·帕杰特著;刘平译. —北京:北京大学出版社,2005.6

(未名译库·基督教文化译丛)

ISBN 7-301-08351-3

Ⅰ.基…　Ⅱ.①史…②阿…③刘…　Ⅲ.基督教-关系-思想史-西方国家　Ⅳ.B97

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2003)第 125497 号

书　　　名:基督教与西方思想(卷二)

著作责任者:〔美〕史蒂夫·威尔肯斯　阿兰·G·帕杰特　著　　刘平　译

责 任 编 辑:游冠辉　刘　晓

标 准 书 号:ISBN 7-301-08351-3/C·0310

出 版 发 行:北京大学出版社

地　　　址:北京市海淀区成府路 205 号　100871

网　　　址:http://cbs.pku.edu.cn　电子信箱:zpup@pup.pku.edu.cn

电　　　话:邮购部 62752015　发行部 62750672　编辑部 62765014

排　版　者:兴盛达打字服务社　82715400

印　刷　者:北京大学印刷厂

890 毫米×1240 毫米　A5　15.25 印张　438 千字

2005 年 6 月第 1 版　2005 年 11 月第 2 次印刷

定　　　价:27.00 元

基督教文化译丛

○基督教概论（已出）
An Introduction to Christianity

○基督教神学思想史（已出）
The Story of Christian Theology

○基督教会史（已出）
Church History in Plain Language

○基督教文学经典选读（已出）
Christian Literature: An Anthology

○基督教对文明的影响（已出）
Under the Influence

○约瑟夫著作精选（已出）
Josephus:The Essential Works

○优西比乌早期教会史
Eusebius :The Church History

○基督教与西方思想（卷一）（已出）
Christianity and Western Thought Vol.1

●基督教与西方思想（卷二）（已出）
Christianity and Western Thought Vol.2

○圣经的历史
The Bible:A History

○旧约概论（已出）
Introducing the Old Testament

○新约概论（已出）
Introducing the New Testament

丛书策划：游冠辉
孙　毅
责任编辑：游冠辉
刘　峣
封面设计：钟　嵘

作者简介

史蒂夫·威尔肯斯(Steve Wilkens)，美国阿族萨太平洋大学(Azusa Pacific University)哲学与伦理学教授，著有*Beyond Bumper Sticker Ethics*,*Good Ideas from Questionable Christians and Outright Pagans*等。

阿兰·帕杰特(Alan Padgett)，美国阿族萨太平洋大学神学与科学哲学教授，著有*God, Eternity and the Nature of Time*, *Science and the Study of God*；编有*Reason and the Christian Religion*等。



基督教文化译丛

〔美〕威尔肯斯(Wilkens) 帕杰特(Padgett) 著

北京大学出版社

丛书策划：

游冠辉　孙　毅

基督教文化译丛学术顾问（按姓氏笔画顺序排列）：

王忠欣　清华大学客座教授
王晓朝　清华大学教授
许志伟　北京大学客座教授
李秋零　中国人民大学教授
何光沪　中国人民大学教授
杨慧林　中国人民大学教授
张庆熊　复旦大学教授
张祥龙　北京大学教授
卓新平　中国社会科学院宗教所研究员
罗秉祥　香港浸会大学教授
赵敦华　北京大学教授
温伟耀　香港中文大学教授

《未名译库》出版前言

百年来，被誉为最高学府的北京大学与中国的科学教育和学术文化的发展紧密地联系在一起。北大深厚的文化积淀、严谨的学术传统、宽松的治学环境、广泛的国际交往，造就了一代又一代蜚声中外的知名学者、教授。他们坚守学术文化阵地，在各自从事的领域里，写下了一批在中国学术文化史上产生深远影响的著作。同样，北大的学者们在翻译外国学术文化方面也做出了不可估量的贡献。

1898 年 6 月，早在京师大学堂筹办时，总理衙门奏拟的《京师大学堂章程》第五节中就明确提出“开设编译局，……局中集中中西通才，专司纂译”。1902 年 1 月，光绪发出上谕，将成立于 1862 年，原隶属于外务部的同文馆，归并大学堂。同年 4 月，京师大学堂管学大臣张百熙奏请光绪，“推荐精通西文，中学尤有根底”的直隶候补道严复，充任译书局总办，同时又委任林纾为译书局笔述。也在这一年，京师大学堂成立了编书处，任命李希圣为编书处总纂。译书局、编书处的成立和同文馆的并入，是北京大学全面翻译外国图书和从事出版活动的开始，也是中国大学出版活动的开始。1902 年，是北京大学出版社的创设之年。

辛亥革命以前，京师大学堂就翻译和出版过不少外国的教科书和西学方面的图书。这批图书，成为当时中国人睁眼看世界的重要参考书。从严复到蔡元培、蒋梦麟、胡适等校长执掌北大期间，北大更是以空前的热忱翻译了大量的外国作品。二三十年代，当年商务印书馆出版的“汉译世界名著丛书”及“万有文库”中的许多译者来自北大。一百年来，在北大任教过的严复、林纾、鲁迅、周作人、杨昌济、林语堂、梁实秋、梁宗岱、朱光潜、冯至、曹靖华、金克木、马坚、贺麟、洪谦、宗白华、周一良、齐思和、唐钺、刘振瀛、赵萝蕤、杨周翰、郭麟阁、闻家驷、罗大冈、田德望、吴达元、高名凯、王力、袁家骅、岑麒祥等老一辈学者，以及仍在北大任教的季羡林、杨业治、魏荒弩、周辅成、

许渊冲、颜保、张世英、仲跻昆、刘安武、桂裕芳、蔡鸿滨、厉以宁、朱龙华、张玉书、范大灿、王式仁、陶洁、顾蕴璞、罗芃、赵振江、赵德明、杜小真、申丹等老中青三代学者，在文学、哲学、历史、语言、心理学、经济学、法学、社会学、政治学等社会科学与人文科学领域里，以扎实的外语功力、丰厚的学识、精彩的文笔译介出了一部又一部外国学术文化名著，许多译作已成为传世经典。在他们的译作中体现了中国知识分子对振兴中华民族的责任和对科学文化的关怀，为我们民族不断地了解和吸收外国的先进文化架起了一座又一座的桥梁。

值此北大出版社建立100周年之际，我社决定推出大型丛书“未名译库”(Weiming Translation Library)。“译库”为综合性文库。文库以学科门类系列及译丛两种形式出版。学科门类系列包括：哲学与宗教系列、文学与艺术系列、语言与文字系列、历史与考古系列、社会学与人类学系列、传播与文化系列、政治学与国际关系系列、经济与管理系列等；译丛为主题性质的译作，较为灵活，推出的有“经济伦理学译丛”、“新叙事理论译丛”、“心理学译丛”、“基督教文化译丛”等等。“未名译库”为开放性文库。未名湖是北大秀丽风光的一个象征，同时也代表了北大“包容百川”的宽广胸襟。本丛书取名为“未名译库”，旨在继承北大五四以来“兼容并包”的学术文化传统。我们将在译库书目的选择(从古典到当下)和译者的遴选上(不分校内校外)体现这样一种传统。我们确信，只有将人类创造的全部知识财富来丰富我们的头脑，才能够建设一个现代化的社会。我们将长期坚持引进外国先进文化成果，组织翻译出版，为广大人民服务，为我国现代化的建设服务。

由于我们缺乏经验，在图书的选目与翻译上存在不少疏漏，希望海内外读书界、翻译界提出批评建议，使“未名译库”真正能成为一座新世纪的“学术文化图书馆”。

《未名译库》编委会

2002年3月

“基督教文化译丛”总序

基督教文化是人类文化的重要组成部分之一。基督教从创立至今已经有两千年的历史。在这两千年的历史中，基督教从它的发源地巴勒斯坦扩展到全世界各地，成为世界上信徒最多、影响最大的宗教。两千年来，基督教一直在塑造着人类的文明，影响着它传到之处的文化。在这个过程中，基督教经历了许许多多的文化碰撞和融合。

由于基督教文化在西方已成为主流文化，人们常常把基督教看作西方人的宗教。事实上，基督教发源于东方的巴勒斯坦地区。基督教最初传入欧洲的时候，与希腊罗马文化格格不入，在文化上受到强烈的抵制。经过两个多世纪的相摩相荡，基督教才与希腊罗马文化逐渐融合，并最终进入西方文化的主流。如今，基督教已经成为西方文化重要的组成部分，渗透在西方文化的各个领域。从某种意义上可以说，不了解基督教，也就不能真正理解西方文化。

然而，基督教并不仅仅属于西方。基督教在西方之外的许多地区正在日益产生重要的影响。基督教传入中国的时间可以追溯到唐朝。早在公元635年，聂斯脱利派传教士就把基督教带到了中国，当时称为景教。在元朝，基督教再次传入中国，当时称为也里可温教；明清时有天主教；19世纪初，新教开始传入中国。从基督教传入中国到现在，已有十几个世纪。在这十几个世纪中，基督教与中国文化产生了多次的碰撞，但始终没有真正进入中国主流学术文化界的视野。由于历史的原因，在20世纪相当长的一段时间里，基督教在中国常常被视为帝国主义侵华的工具或反科学、反理性的迷信而遭到抵制。

改革开放以来，随着我国宗教政策的落实和国际文化交流的不断深入，尤其随着冷战结束后宗教在文化冲突与融合中所占地位的日益突出，人们对基督教的认识也发生了改变。从20世纪80年代末开始，基督教在中国的思想文化界引起了越来越多人的关注。近

年来，许多大学成立了宗教系和基督教研究所。

在这种形势下，为了满足中国学人了解和研究基督教的需要，我们推出了这套“基督教文化译丛”。这套译丛旨在从学术的角度对基督教及其对文化的影响进行全面的介绍。基督教的中心信息是什么？基督教的典籍圣经是如何形成的？基督教的基本教义是什么？基督教在历史中经历了哪些发展阶段？基督教对人类文化产生过什么样的影响？基督教为什么能产生如此大的影响？这些问题不仅仅是基督教学者研究的问题，也是许多普通文化人关心的问题。这套译丛有两个侧重点：一方面，它将从基督教的典籍圣经、基督教的核心人物耶稣基督、基督教的历史、基督教的教义、基督教的神学思想等方面对基督教进行尽可能全面的介绍；另一方面，它将着力于体现基督教与文化的关系，其中包括基督教对西方哲学、文学、伦理学、艺术、教育、法律等方面的影响。

我们力求选择各个领域中较有影响的学术著作，使它们能够较为深刻地体现基督教信仰的本质，较为全面地展现基督教文化的精髓。为了满足更多读者的需要，译丛尽可能选择具有较强可读性、能被一般受过教育的读者所理解的著作。我们相信，这套译丛能帮助中国学人更深入地了解基督教及其对人类文化的深刻影响。

游冠辉　孙　毅

2003年7月于北京

前　言

1990年科林·布朗(Colin Brown)的《基督教与西方思想》第一卷问世,拙著是以此肇始的写作计划的续篇。当科林决定不再自己完成这项计划的时候,他亲切地祝福我们完成这一任务。我们两人感到,从基督教视角研究西方哲学(以及神学)是一件有用且重要的任务,对学生尤为如此。现在摆在读者面前的拙著是我们最近三年共同朝这一目标奋斗的产物。结果我们发现,19世纪非常复杂有趣,我们不得不用整个第二卷的篇幅来讨论它。我们计划在最后一卷中讨论20世纪。

尽管拙著是为学生提供概览,但它基本上属于研究类著作。我们的目的在于从基督教视角介绍西方思想中的主要人物,他们基本上是哲学家。这不是一本护教学著作,所以它不具备批判与基督教信仰对立的观点和体系的基本功能。的确,我们试图公正地解释那些已经影响我们文化的伟大思想家们的哲学论证和结论。当然,我们会不断地提出一些批评——但是,这些批评只是起点,旨在激发人们进一步思考。纯粹客观中立的视角是不存在的。我们努力在另外一种意义上做得"客观",即集中于我们的研究对象,尽我们所能地以一种不偏不倚的方式呈现伟大思想家们的哲学。"从基督教视角"撰写拙著的意思是说,我们是从基督教的角度来关注这些思想家们的作品、他们关于上帝和宗教的观点以及他们对神学、哲学和文化的影响。我们并不假装我们没有预设前提。但我们坚信,我们的基督教信仰与其说扭曲了我们的论述,不如说激发并指引了我们的论述。

我们感谢上帝赐予良机,让我们两人在基督教学术环境中工作,拥有如此丰富的资源和出色的同事,即阿族萨太平洋大学(Azusa Pacific University)。这项写作计划得到该校学术研究委员会以及教务处的几项学术成就奖的财政支持。该校图书馆的工作人员,特别是由简·桑代克(Jane Thorndike)负责的馆际图书借阅处的工作

人员，既提供帮助，又善解人意。我们要特别感谢我们的研究助手，其中杰里米·希佩尔(Jeremy Schipper)、狄龙·恩戴比(Dillon Enderby)、芬尼·普莱姆库马尔(Finney Premkumar)，特别是萨利·布鲁尼尔(Sally Bruyneel)，提供了广泛的参考书目，而梅莉萨·赫斯特(Melissa Hester)仔细阅读了整本书，莉萨·韦尔奇(Lisa Welch)做了索引。我们的同事和朋友不断地提出批评和评论来帮助改进，我们为此要感谢蒂姆·冯德尔森(Tim Fenderson)、盖里·碧贝(Gayle Beebe)、卡林·施里尔(Cahleen Shrier)、赖斯·艾丁敦(Les Eddington)、布赖恩·埃克(Brian Eck)、理查德·克里斯托菲尔森(Richard Christopherson)以及堂·托尔森(Don Thorson)。我们还要感谢我们在校园出版社(InterVarsity Press)的朋友和编辑罗德尼·克拉普(Rodney Clapp)以及吉姆·胡佛(Jim Hoover)长期任劳任怨地支持这项计划。尽管我们非常仔细，毫无疑问拙著还会有疏漏之处，但是，我们不能将之归咎于竭力向我们指明错误的朋友(相反，我们两位作者都认为你们应当指责另一位作者)。

这项计划不仅增进了我们俩之间的友谊，而且与我们一同忍耐的两个家庭之间的关系也越来越亲密。我们将拙著献给我们的双亲。没有他们的帮助，我们就不会有接受教育的机会(因此也谈不上该书的面世了)。笔者阿兰真诚地感谢我的母亲玛丽·康韦丽尔(Mary Cavalier)，我的父亲汉克·帕杰特(Hank Padgett)，我的继母亚尔撒·帕杰特(Yrsa Padgett)，我的继父杰克·肯特(Jack Kent)，我的岳父罗伊·布鲁尼尔(Roy Bruyneel)。我特别怀念已故的岳母邦尼·布鲁尼尔(Bonnie Bruyneel)。去年11月份她在高速公路上发生的事故中不幸亡故，这是我们家庭和我个人的一大损失，我将该书作为对她的纪念献给她；求上帝怜悯，愿她的灵魂安息主怀。

笔者史蒂夫深深地感谢我已故的双亲肯尼思·威尔肯斯(Kenneth Wilkens)和路易斯·威尔肯斯(Louise Wilkens)，他们一直在教导我，塑造我，感谢我的岳父和岳母门罗·克留兹戈尔(Monroe Kreuziger)和拉瑙玛·克留兹戈尔(LaNorma Kreuziger)，他们非常杰出，将他们出色的女儿托付给我。他们在我的生命中占有特殊的地位。

我们这本针对学生的作品现在完成了。如果他们中有人发现该书有用，并从中获益，那么我们的劳苦就没有白费。但我们相信，一切在主里面的劳苦（如拙著）都不是徒然的。

史蒂夫·威尔肯斯、阿兰·G·帕杰特
于阿族萨太平洋大学

未名译库

哲学与宗教系列

哲学实践:实用主义和哲学生活	〔美〕理查德·舒斯特曼等	16.00元
当代西方宗教哲学	〔美〕迈尔威利·斯图沃德	42.00元
世界宗教	〔英〕尼尼安·斯马特	40.00元
基督教信念的知识地位	〔美〕阿尔文·普兰丁格	36.00元
重返理性	〔美〕凯利·克拉克	10.00元
上帝是否存在?	〔英〕理查德·斯温伯恩	10.00元

基督教文化译丛

基督教神学思想史	〔美〕奥尔森	42.00元
基督教概论	〔英〕麦格拉思	26.00元
约瑟夫著作精选	〔美〕保罗·梅尔	26.00元
基督教文学经典选读	〔美〕麦格拉思	50.00元
基督教对文明的影响	〔美〕施密特	24.00元
旧约概论	〔英〕德雷恩	25.00元
基督教会史	〔美〕雪莱	34.00元
基督教与西方思想(卷一)	〔美〕科林·布朗	28.00元
基督教与西方思想(卷二)	〔美〕史蒂夫·威尔肯斯等	27.00元
新约概论	〔英〕德雷恩	29.00元

语言与文字系列

现代语言学教程	〔美〕霍凯特	38.00元
文字的产生与发展	〔俄〕伊斯特林	34.00元
中国语历史文法	〔日〕太田辰夫	30.00元

经济伦理学丛书

经济伦理学	〔美〕理查德·乔治	38.00元
金融伦理学	〔美〕博特赖特	16.00元
国际经济伦理	〔美〕乔治·恩德勒	28.00元
环境伦理学	〔美〕贾丁斯	18.00元
地方智慧与全球经济伦理	〔美〕金黛如	20.00元

信息与技术和企业伦理	〔美〕理查德·乔治	20.00元
会计伦理学	〔美〕罗纳德·杜斯卡等	20.00元
新叙事学理论译丛		
解读叙事	〔美〕希利斯·米勒	15.00元
虚构的权威——女性作家与叙述声音	〔美〕苏珊·S.兰瑟	18.00元
新叙事学	〔美〕戴卫·赫尔曼	18.00元
作为修辞的叙事:技巧,读者,伦理,意识形态	〔美〕詹姆斯·费伦	15.00元
后现代叙事	〔美〕马克·柯里	15.00元
文学理论与文学研究系列		
当代马克思主义文学批评	〔英〕弗朗西斯·巴尔赫恩	18.00元
文学批评理论——从柏拉图到现在	〔英〕拉曼·塞尔登	33.00元
镜与灯——浪漫主义文论及批评传统	〔美〕M.H.艾布拉姆斯	25.00元
当代叙事学	〔美〕华莱士·马丁	20.00元
影视艺术译丛		
电影艺术——形式与风格(第5版)	〔美〕大卫·波德维尔	58.00元
世界电影史	〔美〕克里丝汀·汤普林	68.00元
电影的形式与文化	〔美〕罗伯特·考克尔	42.00元
历史与考古系列		
古代的国家——起源和统治形式	〔德〕罗曼·赫尔德克	25.00元
当代西方学术前沿丛书		
跨国资本时代的后殖民批评	〔美〕阿里夫·德里克	18.00元
*全球化的文化建构	〔美〕弗雷德里克·詹姆逊	
*民族叙述与文化定位	〔美〕霍米·巴巴	
*图像的转折:文学批评的新方向	〔美〕W.J.T米切尔	
*齐泽克跨文化读本	〔斯洛文尼亚〕齐泽克	
*理解文化——从社会学与人类学角度	〔美〕罗伯特·尤林	
桑塔亚纳作品集		
*常识中的理性	〔美〕桑塔亚纳	
*社会中的理性	〔美〕桑塔亚纳	
*科学中的理性	〔美〕桑塔亚纳	

打*号的即将出版。

目　录

第一章　一个转型的世纪

11

西方的19世纪充满了激动人心的伟大运动。变革并不囿限于某个领域,而是涵盖生活的方方面面,以至于常常难以在原因和结果之间做出区分。相反,我们会找到各种共生关系,其中任何一个发动机,即强劲的变革,既为其他发动机提供动力,又反受其供给。这种诸原因之间的互动关系使分析该世纪千姿百态的运动、学派和思想变得极其困难。我们无法获得一幅清晰明了的年代图谱,借助这样的图谱可以看清一个信仰体系如何兴起,如何占据统治地位直至衰败,然后被下一个体系所取代。在充满活力的19世纪,由于存在着多重影响力,时间顺序崩溃了,甚至连思想的逻辑秩序也难以梳理清楚。[1]

诸种相应的政治和社会革命成为我们将要考察的哲学和神学动力的背景。启蒙运动的许多民主理想从理论到实践努力进入到欧洲政治体系中。贵族权力消失了,有时候是通过武力实现的,并日益被投入到更为广阔的社会基础之中。面对各种民主化的推动力,数世纪古老的社会阶层传统开始让道了。随着文化水平的日益提高,甚至连社会阶梯的最底层也可以获得基本的技能教育,这些变革又反过来受到它们的推动。当民众可以直接获得信息时,独裁主义结构曾经一度控制解释的权力就被削弱了。

12

经济变革在常常导致剥削劳动力资源的同时,也为更高的生活标准提供基础。我们发现,在经济领域中,人们逐步摆脱政府的控制,资本主义理想开始牢固地扎根于大多数西方世界之中。19世纪是以机器的诞生为标志的。"机器时代"比其他任何现代生活的因素更彻底地将我们与以前的人类社会区分开了。除了生产力日益得到巨大的提高之外,机器时代将大量的人口从农场和田野转移到城市和工厂。在很大程度上,西方主要强国之间暂时不存在军事冲突,这一点也促进了上述一切的发生。

上述进步感和成长感也明显地表现在该时代的大众基督教之中。[2]18世纪许多较早的复兴运动，例如卫斯理的奋兴运动和大觉醒运动，继续成长并趋于成熟。随着复兴的成果得到坚固，它们建立学院、传教机构、圣经协会以及其他各种机构，将自己展现在社会的舞台上。诸种宗派迅速激增（在美国尤为明显），这反映出人们对个人判断力与脱离传统的权威和权力中心具有新的自信感。但是，宗派四分五裂背后的主要力量是内在的。与神学方法上的创新相对应，大量的团体开始出现，我们可以根据它们是接受还是反对新思想来辨别。民众在很大程度上感受到可以脱离基督教，这多多少少也算是这个世纪的一个独一无二的特点。以前的数世纪都有教会批评家，但他们中许多人尚与教会保持联系。只有在19世纪，我们发现，人们越来越自信，即使全盘抛弃基督教也鲜有什么危险可言。[3]

这种自由和创新之感也涌入知识界。通过歌德这样的个人以及浪漫主义之类的运动，文学艺术开始获得新生。自然科学开始进入繁荣时期，对于许多人来说，科学方法开始取代启示，成为认识论上的权威。该世纪中后期，各种社会科学诞生了。随着该世纪早期民主化推动力而来的还有人们渴望理解人类社会的本性、动力、文化实践和过去。因此，人类学、历史学、心理学和社会学开始独立于哲学和神学并划定自己的领地——它们不时地与它们思想上的双亲对立。

13

19世纪最显著的特征之一是，人们几乎毫无保留地相信历史下一步将引导我们实现我们已被注定要达到的目标。从康德相信自己发动“哥白尼式的革命”，到黑格尔关于上帝在历史和自然中书写自传的辩证图式，到孔德和斯宾塞用进化论解释人类社会结构，再到马克思的社会主义乌托邦之梦，知识界几乎一致认同美好的未来观。当然，知识界所做的就是采纳某位研究人类处境的哲学家建议的解决方案。但是，也有人并不相信必然进步论，其中的著名人物有克尔凯郭尔、尼采和叔本华。由于抵制这种不可阻挡的乐观主义潮流需要巨大的力量，他们显得更加非同寻常。但是，一般而言，19世纪相信历史处于拯救的前一个阶段，而20世纪的两次世界大战戛然终止了这一信念，至此这一信念才不再继续甚嚣尘上。[4]

作为议程安排者的康德

19世纪的肇始标志着业已统治了两个世纪的运动终结，也标志着20世纪建立哲学和神学方向的新起点日益呈现出来了。毫不夸张地说，伊曼努尔·康德（1724—1804年）的哲学可以被界定为一大转折点。当启蒙运动的理性主义基础经休谟怀疑论哲学之手遭受重创的时候，康德的《纯粹理性批判》（1781年）即第一《批判》决定性地关闭了启蒙运动上写着"自信"两个大字的大门。在康德批判启蒙运动的形而上学之后，几乎无人表现出要回到过去的理论和体系中去的倾向。

同时，康德的著作为未来发展开启了新的路径，并旋即被康德的继承者们捕捉到。尽管康德具有无与伦比的影响力，但是，认为后康德时代的哲学家们只是寄生于康德的体系，也是错误的。一方面，他们极其依赖于康德的思想，另一方面，在严格意义上，19世纪只有极少数哲学家可以被称为"康德主义者"，从后一事实可以看出这个时代的创新和躁动不安。[5] 相反，他们对康德哲学的回应是挑选康德著作中所隐含的大量出发点，并常常从中推出恐怕连康德本人也不会认可的结论。因为柯林·布朗在本丛书第一卷中已经相当出色地讨论了康德的思想[6]，我们在这里就不再详细阐述康德的哲学。但是，为了弄清楚19世纪西方思想的缘起，还是有必要重温他的相关结论。 14

首先，康德的《纯粹理性批判》对形而上学影响极为深远。他认为，心灵不是被动地接受和反映来自外部世界的材料。相反，心灵有先验范畴，通过塑造我们的认识内容的先验范畴来解释这些材料。康德的立场或许可以用石头砸碎窗子这个事例来加以说明。我们很容易承认，实际发生的砸玻璃事件在方式和位置上不同于我们对这一事件的知觉。石头和窗户都"外在且彼在地"（out there）存在着。它们成为康德所谓的本体界即"物自体"的一部分。但是，在心灵中，我们对于这场事件的知觉和记忆则"内在且此在地"（in here）发生。对外在世界的知觉被称为"现象"。启蒙运动往往简单地假定心灵的

知觉(现象)与本体界中的事件具有一一对应关系。然而,康德摧毁了这种假定。他认为,甚至连人类认识中的最基本结构,如时间、空间、因果关系,都不是由外在的物自体,而是由我们的心灵提供的。因此,我们所见到的时间顺序、事件发生的参照系(空间)以及"引起"一扇窗户破裂的石头这个概念,都源自我们的精神世界,而非源自由石头和窗户构成的外在世界。由于我们不能走出心灵解释过滤器去直接经验外在世界,所以,我们不应当认为外在世界与我们在精神领域中对外在世界的经验是同一个事物。

康德的结论是,人类理性不能够进入外在世界,只能认识经我们的知性范畴加工过的世界。这样,形而上学思辨似乎陷于绝境之中。由于我们的心灵用建构性的范畴来组织本体界的材料,这些范畴成为不可逾越的障碍,所以上述立场明显地将我们的研究限制在内在经验之中。而且,事实上,这一结论也被大批的反形而上学哲学家和神学家所采纳,其中就有尼采、克尔凯郭尔和施莱尔马赫。他们认为,如果人类经验的限定阻碍了通往实在的道路,这就有力地消解了形而上学,使之不再成为一个有效的研究领域。在19世纪后半叶,一些自然科学和社会科学领域中的杰出人物也接受了这一立场。他们一方面对人类经验是敞开研究的领域颇感兴趣,另一方面又时常忽略或公开否认在自然和社会现象背后尚存在着某种可被人们发现的实在。这种观点明显地表现在他们的宗教方法上。社会科学家想了解宗教信念在民众生活中具有何种影响。至于这些动力与神圣实在相对应与否,他们认为这样的问题是无法回答的,倘或可以回答,答案也是直截了当的否。

康德的第一《批判》对于形而上学是摧毁性的,这同样也体现在它对当时的神学方法的影响上。通过同样的手段,康德既转换了形而上学争论,也瓦解了传统的上帝存在论证。由于这些论证依赖于由心灵提供的诸种观念(空间、时间和因果关系),它们就不能为我们提供通往上帝存在的道路。另外,康德的批判全面摧毁了自然神学和自然神论。这些运动建构于如下信念之上,即关于神圣实在的结论可以经验主义为根基。[7] 但是,如果说感官对于物自体一无所知这一点是真实的话,那么,我们的知觉就不能用作神学论述的基础。

康德第一《批判》的摧毁作用不应当遮蔽如下事实，即康德的本体界(世界之所是)和心灵塑造本体界的活动(世界向我们之显现)之间的二分，为形而上学思辨提供了新的机遇。当其后的思想家们探求康德以期获得通达实在的新道路的时候，形而上学只不过被迁移到新的平台上。康德认为，本体界以及我们对本体界的经验——心灵及其范畴——之间存在着障碍。事实上，后康德主义者正是在这一纯粹康德的要素中找到了新方法。如果心灵不仅被动地接受材料，而且在塑造这些材料中发挥积极的作用，那么，从心灵活动出发重构形而上学就是可能的。从通过以心灵为手段加工由对象世界提供的材料，再到以心灵为手段在一定意义上创造世界，心灵的作用由此扩大了，但这两者之间只隔一步之遥。这正是唯心主义所走的方向，在较小的程度上，浪漫主义也是如此。换言之，它们相信，康德本人已经发现了解决之道，只是没有看清而已。心灵不仅仅加工由外在于心灵的物自体提供的材料，而且它就是这个物自体世界的来源。将唯心主义和浪漫主义区分开来的问题是，这种创造性的精神以什么样的方式活动? 16

后康德主义者关于心灵如何塑造世界这一问题上的分歧取决于他们如何回应康德的后两大《批判》，即《实践理性批判》(1788 年)和《判断力批判》(1790 年)。我们可以在康德的《实践理性批判》中找到他自己解决形而上学难题的决心。在这里，他认为，我们通过道德自由可以部分地进入本体界。自由本身并不受限于证明，它是道德行为所必不可少的设定。无行动自由的人不能完全承担道德责任。但是，通过肯定道德自由，我们已经超越时空领域。进而言之，为了理解我们的道德动力，我们必须假定存在能够行动的自我。此外，只要我们的道德活动还存在最终的交账，即赏善罚恶，那么，这种道德动力就是合乎理性的。因为很明显，在我们的一生中这种道德清算并不会发生，所以康德认为存在死后审判，即由一位完全公义、全知的上帝审判我们的行为。简言之，虽然我们不能通过感觉接近诸如自由、道德规范、上帝或自我一类的形而上学概念，但是，它们是道德论证所必不可少的基本条件。在 19 世纪后半叶，利奇尔倡导这样理解道德的宗教基础。但是，这种立场的最直接支持者要数费希特，他

将世界理解为心灵的产物，并将这种理解和上述立场结合起来。对于费希特来说，心灵创造活动的目的在于提供道德活动得以可能的处境。

诚然，我们不应当低估康德的实践理性观对知识界的影响，但通常我们更容易犯的错误是忽略康德《判断力批判》的意义。这个文本既激发出浪漫主义的基本方向，也给谢林和黑格尔的唯心主义带来灵感。康德的第一《批判》使物自体处在被人忘却的境地。在理性层面上，我们也许能悬置判断力，认为那些真正"外在且彼在地"存在着的东西是不确定的。但是，我们不能悬置我们的行动或期待这些行动是有效验的。说人类行动合乎理性需要以人类行动合乎目的为前提。反之，合乎目的需要以我们有目的的活动与无意识世界——石头、窗户和土豚的世界——中的某种目标相符合为前提。但是，我们没有把握它们的世界观的途径。因此，我们无法证明自然是否具有方向性。因为根据康德的《纯粹理性批判》，统一性是心灵活动而非本体界的属性，所以，如果认为世界是统一的实体，我们也缺乏任何根据。因此，任何目的论和宇宙统一论都必须被视为一种必要的比喻，这种比喻只能通过类比我们自己有意识的意图和统一性来描述。不久我们会发现，对于大多数后康德思想来说，将世界视为一个有机、统一、有目的的实体是至关重要的。

17

超越康德

康德哲学对19世纪的思想产生了巨大的影响，但有两个特殊的地方成为与康德的观点分道扬镳的重要代表。正如上文刚刚提到的，康德在《判断力批判》中赞成采用有机模式来理解世界。但是，第一《批判》中的机械论观点往往占据主导地位，而康德并没有提供一个令人满意的办法将这二者统一起来。其结果是，在19世纪，大多数具有原创性的思想家拒绝康德的非历史方法而赞成有机体动态论，即认为有机体向某种目标成长。世界不再被认为是一个静态的靶子，只要我们运用正确的方法论，就可以直接击中它。相反，趋向于更高目的的历史及其运动必须成为哲学和神学方程式中的要素.

这种范式与该时代的乐观主义密不可分。[8]

除了动态论在浪漫主义和唯心主义(我们稍后会予以讨论)中的影响之外,在19世纪的进化论思想中,有机体论普遍流行。当然,你马上会想起查尔斯·达尔文。但是,在达尔文撰写《物种起源》的时代,　18
自然科学界已有许多人主张生物进化论。认识到这一点非常重要。此外,只有当进化这一概念在哲学和神学思想中广泛流行之后,它才进入这些学科。因此,在谢林、黑格尔、鲍尔、马克思、孔德之类的思想家那里,历史可以在划分明确的时期中得到分析。在划分明确的历史时期中,我们会逐步更好地理解世界及其运作。除了花费无数心血去解释历史及其进程的意义和目的之外,人们对旨在确立标准的历史地理方法也抱有新的兴趣;根据这些标准,我们就能决定什么才是"真正发生过"的东西。部分地说,隐藏在这一切之背后的直觉是:我们对历史的精确解释取决于我们对被解释事件的精确认识。

许多著名的历史解释源自上述关注未来的有机范式,但这一新世界模式也带来了对过去的重新重视。对于康德和启蒙哲学家来说,先前时代的思想都已经"逝去"。他们的目标在于清除科学、宗教和文化中的迷信和无知。相反,大多数后康德主义者认为原先的制度、实践和礼仪,在从简单进展到全面复杂的过程中,是必经阶段。唯心主义根据自我意识不断增长的思想发展了这种扎根于浪漫主义的有机模式。其后,自然科学家和社会科学家发现,这种模式与生物和社会进化论极其吻合,穆勒、马克思、孔德和斯宾塞等人则将进化论运用到生活中的每个层面。

康德的后继者与康德分道扬镳的第二个地方是,他们更多地允许将全部人类经验当作哲学和神学的兴趣之所在,甚至将之作为它们的权威。虽然康德在其自身的思想中坚持认为理性作为终极权威尚需要严格的必要条件,但正是康德为开发这个范围更加广阔的研究领域提供了推动力。早期浪漫主义的确强调创造性的、直觉的和情感的领域是有效的,但它往往只是肯定它们具有价值。康德认为,我们的精神过程自身具有创造性,可以通过独立于外在世界的内在　19
结构塑造经验。这样,康德为全新地考察人类生存开启了大门,也为浪漫主义立场提供了思想保障。因此,浪漫主义对于生活的审美兴

趣很快就融入唯心主义试图包罗万象地分析人类的全部经验的努力。这种观点经过深化之后，还促使尼采和叔本华提出他们的非理性意志哲学，这种意志即一种与启蒙运动的理性心灵理想迥然有别的人类力量。另外，人们对超越理性的人类动力的研究表达新的敬意，对各种社会科学深信不疑。历史、文化、宗教感受性以及心理中的不同层面不再是理解人性的障碍，而是必须利用的手段。

19 世纪的基督教

以上我们简短地展望了 19 世纪哲学的总体方向，这为研讨贯穿我们正在考察的这个世纪乃至直至现今基督教思想所面对的机遇和问题做好了准备。[9] 首先，在人们对理性的作用及其与信仰的关系争论了数世纪之后，新的理性及其限度观重新开启出具有崭新活力的问题。在 18 世纪的奋兴运动中，人类经验中的情感方面已经成为一个显著特征，但启蒙知识分子轻蔑地视之为“狂热”，而将之抛弃掉了。表现情感、谈论“感情”违反了他们业已为宗教真理建立的理性法则。但是，休谟的彻底怀疑主义以及康德的本体和现象二分的一个结果是，启蒙运动知识分子的理性信仰被削弱了，他们以经验论为基础的神学一度全面溃败。在他们的地盘上，建立神学真理的新方法受到检验。难道我们可以将理性和神学分裂为相互独立的权威领域（哈曼、柯尔律治）？神学可以被视为伦理学的派生物和婢女（康德、费希特）？我们可以求助于审美和直觉作为宗教的指导方针（施莱尔马赫）？我们是被有限的推理理性逼进主体性之中（柯尔律治和克尔凯郭尔），还是提出新的理性观作为实在之本质（黑格尔）？

20

当上述以及其他选择受到基督教欢迎的时候，基督教还面对着新的威胁。其中一个有意义的挑战来自社会科学。对许多人来说，努力从社会学或心理学视角分析宗教生活似乎填补了先前由神圣权威的真理主张所占据的空白。因此，无论说宗教是富有的压迫者挥舞的一个武器（马克思），是弱者对强者的控制（尼采），是我们自身本有的善的异化（费尔巴哈），是文化迈向社会成年期必经的青春期阶段（孔德），还是因内在发展受到监禁而向父亲发出的呼告（弗洛伊

德),基督教的真理主张都受到了怀疑。

另一个针对基督教的挑战则根源于对其他宗教日益增长的意识。当基督教在西方占据主导地位的时候,随着识字率和迁移率的增加,基督教信念和实践远非铁板一块,这一点变得非常明确。此外,人类学研究使人们不可能认为基督教是惟一现存的宗教表达样式。这种新意识形成了如下新要求,即直面其他宗教,重新考察基督教主张。历史研究中的真知灼见强化了这个问题。基督教不仅在当代的表现方式上具有多样性,而且明显地与时俱进。因此,神学必须阐明如下问题,即神学关于终极权威的主张是否站得住脚。一些神学家试图通过剥离文化附属物回到质朴的基督教来解决这个问题。当然,在这种方法的支持者当中,就哪些东西构成毫无人为痕迹的耶稣教诲以及什么样的教会能够代表纯洁的基督教,也存在着严重的分歧。其他人则并不指望在过去当中寻找基督教的本质,而采纳面向未来的观点,他们认为基督教向其最高级表达形式发展,而非偏离于这种形式。因此,在承认一切宗教中的宗教意识具有一定的有效性时,大多数支持者将基督教视为宗教意识的顶点。

另一方面,在 19 世纪,也有人将基督教视为诸种宗教中的一种。那些将宗教处理为社会行为模式的方法论认为,可以用客观描述性的、非主观规范性的范畴来表述这些行为,这类方法论导致了上述将基督教与其他宗教混为一谈的过程。在其他情况下,随着重新认识到基督教产生时活跃的诸种宗教,基督教的主张也受到质问。一些人推论说,存在各种与基督教礼仪和教义类似的要素,这表明不可以将基督教理解为拯救的惟一方式。相反,它是时代的社会学产物。在这种观点看来,基督教惟一值得称道的地方在于,它为了适应时代的变化努力做出调整而生存了下来,而各种伴随基督教产生的宗教则要么隐退到背景之中,要么完全消失。 21

认识到基督教之内部存在变化与将实在理解为有机体这样的范式密不可分。在神学极其重要的两个核心领域,世界观上的这一转变具有非同寻常的含义。首先,在包罗万象的唯心论体系中,不仅人类社会结构和自然发生变化,而且上帝自身也包含在动态的过程之中。从古典哲学出发界定上帝的完美,似乎必定需要一位静态的上

帝。但是，因为康德遗产的直接继承者们寻求将神圣与精神和自然统一起来，所以上帝不再被理解为脱离历史而存在的上帝。其次，对于我们的启示观而言，这也产生了诸多衍生结果。在许多人看来，仰赖于不变的启示来源是不可能的。相反，我们对上帝的认识随着历史而发展。因此，就圣经的作用和解释与动态的历史观之间的关系，人们提出了许多问题。

第二章 理性扩张

23

在康德去世之后的欧洲知识界，占主导地位的思想是如下两个主要学派：浪漫主义和绝对唯心主义。这两场运动之间存在着千丝万缕的联系。它们在同一时期日臻繁荣，两派的主要人物之间交往频繁。它们的主要活动中心是耶拿。唯心论者谢林和费希特在这里担任终身教职。这期间，浪漫主义的主要人物，如弗里德里希·威廉·施莱格尔(Friedrich Wilhelm Schlegel，1743—1819年)和奥古斯特·威廉·施莱格尔(August Wilhelm Schlegel，1767—1845年)兄弟、诗人弗里德里希·荷尔德林(Friedrich Hölderlin，1770—1843年)以及这场运动最著名的人物约翰·沃尔夫冈·冯·歌德(Johann Wolfgang von Goethe，1749—1832年)，也在这里任教。除了在年代上接近之外，这两场运动还有许多共同的兴趣点，以至于双方之间的边界常常变得模糊不清。尽管双方边界相互交叠，我们还是要界定这二者之间的重要区别，它们在诸多意义重大的领域中带来了迥然不同的视角。

浪漫主义

浪漫主义大约与绝对唯心主义同时达到鼎盛时期，但它早自18世纪70年代就已经成为德国的一股力量。浪漫主义的根源可以追溯到法国的卢梭和德国的赫尔德。在*Sturm und Drang*(狂飙突进)运动中，浪漫主义的早期表现形式是反文化，即反启蒙运动。[1] 约翰·乔治·哈曼(Johann Georg Hamann，1730—1788年)攻击启蒙运动中冷酷的理性主义，在他的激励之下[2]，浪漫主义拒绝让理性担任守门人，不再由它来决定人类经验中哪些方面可以有效地指向实在。 24 事实上，与其说浪漫主义将理性视为去除非理性和主观性之污染的过滤器，不如说它把理性本身视为一种局限。在他们看来，理性只允

许通向外部实在。正如弗里德里克·科普尔斯顿指出的，“浪漫主义的典型特征是感受和渴求无限。”[3] 渴求无限是要求我们关注人类生存中能够最直接地通向人类感情和欲望的领域：情感、直觉、神秘和审美。在勾勒这个学派时要囊括所有这一切要素是一种挑战。一旦以此为出发点，浪漫主义则不仅成为一种哲学，而且必然在艺术、音乐、文学以及宗教思想上带来各种各样的结果。

早期阶段的浪漫主义更多是宣称而不是证明自身的立场。它以内在意识为基础，即认为世界是一个相互联系和有意义的场所，我们以某种方式和自然保持着连续性，我们的目的与自然密切相关。这些断言随着康德的《纯粹理性批判》的面世而获得了新的赖以存在的可靠性。在该书中，康德清除了启蒙思想的根基，即经验论和唯理论。但是，康德的《实践理性批判》仅仅支持浪漫主义反对理性的主张。浪漫主义的积极主张在康德的其他著作中找到了同盟军。正如保罗·蒂利希认为的，“浪漫主义……使用康德的《判断力批判》而非其他什么东西，这是因为正是在这里，康德有可能承认前两大《批判》中的根本局限性，同时超越这种局限性。”[4] 这种“超越”的机遇可以在康德对自然的描绘中得到验证，他在第三大《批判》中从有机论和目的论来描绘自然。

浪漫主义以审美和有机论为本位，这奠定了新的认识论思想基础。在康德的《纯粹理性批判》的帮助下，浪漫主义认为，经验方法仅允许我们达到外部世界。诺瓦利斯(Novalis，1772—1801 年)概述了这一难题。他说，“(启蒙运动的)成员不知疲倦地将诗意从大自然、地球、人类灵魂以及一切学识中清除掉——清理掉每一处神圣的踪迹，通过嘲讽羞辱一切对崇高事件和人物的记忆，将世上一切五彩缤纷的装饰剥离掉。”[5] 简言之，理性主义哲学不是引导我们朝向真实的世界，而是通过驱除神秘和诗意使之变得晦涩。当我们仅仅看到自然的外表时，我们不可避免地陷入自然主义之中。

为了超越现象界，我们需要依赖于主观性。这说明浪漫主义要依赖于审美、神秘和想像力。弗里德里希·施莱格尔认为，生命哲学必定远非一种“理性哲学”。相反，“哲学思想和认识，从普遍中推论出多样的例证和不同的方法，在这个方面，多少类似于诗歌。在一切

模仿艺术中，只有诗歌拥抱，而且从其本性来说有意要拥抱整个人类。"[6] 诗歌和哲学都谈论超越人类语言描述的东西：无限者。那么，诗人和哲学家都只是提出凭借直觉而非理性才能捕捉到的一切。这一不同的直觉态度成为浪漫主义和唯心主义分裂的标志。一般来说，前者并不抗拒使用理性作为建构和表达我们体验无限者的手段，但它批判唯心主义，认为它依赖于理性并以之为**来源**。弗里德里希·海因里希·雅各比(Friedrich Heinrich Jacobi，1743—1819 年)认为，"只有**运用**知性和**运用**理性，我们才能够经验，才会有认识；而从来不是**通过**知性或**通过**理性，来做到这一点的，好像它们具有**特别的权能**似的。"[7]

通过审美和直觉进入无限者这一信念预示着浪漫主义和启蒙运动之间存在着另一重要区别。

自然不仅是我们寓居其中的环境，而且是神圣心灵的表达。通过这种途径，浪漫主义认为，自然是无限者在历史之中逐步地显示或展开，并以这种自然观取代了启蒙运动静态的物自体观。这种神圣内在观超越了如下观点，即超验的上帝只是定期地，尽管是连续地，干预现世世界。相反，浪漫主义极其强调上帝的临在性(Immanence)，以至于在某些情况下它成为泛神论或接近泛神论。正如诺瓦利斯认为的，"如果上帝会成为人，那么他也会成为岩石、植物、动物和自然环境，或许持续的救赎以这种方式存在于大自然之中。"[8] 这种神圣内在观也成为浪漫主义目的论的原因。自然和人类都不能脱离上帝而存在。上帝的目的反映世界的目的。

26

将自然理解为一个充满神圣者的领域，这使浪漫主义对理性主义的拒绝显得更加清楚。启蒙运动倾向于将我们的生命分割为独立的领域，然后用等级图式来理解这些领域，将情感层面放在最底层，而将理性摆在顶端。但是，如果上帝临在于生命中的一切方面，那么，理性就不是人性之真正惟一的指针。浪漫主义还在认识论上给予人类以其他驱动力，给诸如语言、艺术、宗教和文化因素保留了位置。[9] 此外，浪漫主义颠倒了启蒙运动的等级制，将创造性置于理性之上。

浪漫主义与宗教

康德和大多数启蒙运动神学家消极地看待主观性，但是，对于浪漫主义来说，主观性具有积极意义。宗教生活的特征是内在性（Interiority）。浪漫主义承认内在性这使我们得以逃避决定论、怀疑论或使宗教附属于纯粹的伦理目的的做法。仅仅从外部视角来认识自然会导致我们认为世界是一部机器。通过直觉认识的自然则显示为一个动态、充满活力和统一的实体。对于像哈曼这样的浪漫主义者来说，这种观点再次开启了信仰的大门，而启蒙运动则倾向于使信仰和理性相对立。信仰作为我们主观地、经验地回应我们对无限者的意识，被赋予核心的地位。此外，浪漫主义强调直觉，这给信仰注射了一剂疫苗，用以防范理性提出的各种挑战。“信仰不属于理性的工作，因此不会屈从于理性的攻击，因为信仰像味觉和视觉那样并不源自于理性。”[10]对于浪漫主义运动中的其他人如诺瓦利斯、雅各比和施莱格尔兄弟来说，创造性的想像力为宗教信念提供了内容。

其次，认为上帝内在于历史的思想产生出新的启示观。较早期的方法倾向于依赖静态和客观的观点。当客观来源是理性的时候，像在启蒙运动中那样，“理想宗教”就是与理性尺度相一致的宗教。这种标准要求我们剥离一切业已附加在理想宗教之上的无关紧要的要素，诸如可变的礼仪和习俗。因为理性自身不再变化，所以真正的宗教是静态和无变化的。但是，浪漫主义的兴趣主要集中于宗教的存在和发展，即宗教在历史中的表现。因此，浪漫主义在宗教习俗、神话、巫术和礼仪之中寻找人类直觉无限者的确据。它们属于宗教认识在审美上的表现，具有激发我们认识上帝的作用。整齐划一不再被认为是最可取的东西。相反，个体性、变化和变异使我们得以认识到整体中的不同部分。

27

这种新启示观对理解圣经也具有极其重要的影响。对于浪漫主义来说，圣经并不包含上帝最终和永恒不变的启示。圣经的确是过去世代宗教认识的深刻洞察，但它的地位通常无异于其他原始资料。诺瓦利斯用他的两句格言概述了这种信念：

"如果被精神圣化，每一本真正的书都是圣经。"

"谁宣称圣经已经完成？难道圣经不应该依然处在成长过程之中？"[11]

浪漫主义者认为，与其说启示是固定不变和最后完成的，不如说它以不完美地表达我们体验无限者的形式而不断展现出来。对于这场运动中的许多人而言，毫不夸张地说，想像力和体验替代了圣经的传统角色。

最后，浪漫主义导致了对上帝的属性的重新检验。人们认为浪漫主义是同时代大众宗教运动的趣味高雅的姊妹。二者都一致反抗理性主义将死板沉闷加于宗教之上。但是，二者的主要区别之一在于，基督教内部的复兴运动认为上帝是有位格的，而具有一元论倾向的浪漫主义通常难以主张上帝的位格性及其与受造实在之间的区别。基督教内部关注情感的各种运动依然主张自然和上帝之间存在着强烈的二元差别，而浪漫主义强调上帝的内在性，这种差别也因此就消失了。

超验主义和浪漫主义

和浪漫主义形成密切联盟的运动是新英格兰超验主义。超验主义(Transcendentalism)不是康德意义上的"先验"(Transcendental)论。因为哲学门外汉们拒绝将欧洲先验哲学的学术思想和名称剥离开来，所以超验主义避开学术，只采用这一名称。新英格兰超验主义的早期支持者之一俄瑞斯忒斯·A·布朗森(Orestes A. Brownson, 1803—1876 年)将超验主义简单地界定为"一种建立在超越或超出感觉和知性之上的学说"。[12]除了强调先验性之外，如下几条重要原则也可以用来界定这个学派：直觉认识论，有机宇宙论，个人主义和拒绝理论僵化。因为有最后两点，超验主义惟一的另一个共同特征就是在几乎所有的事情上都存在强烈的不同意见。

28

上面所列特征表明超验主义和浪漫主义具有相似性，两者之间

的密切关系是不可否认的。但是，如果认为两者只是名称不同的同一个学派，就大错特错了；二者的重要差别推动浪漫派的美国弟妹们走上了独一无二的道路。首先，这类差别源自于美国革命。民族独立这一现实还尚待时日去消化，而超验主义意欲探求民主和平等衍生出的结果。爱默生的反问十分明确地显明了美国的潜力，"如果存在一个人们渴望生于其中的时期，它不就是美国革命时代吗？在这个时代，旧事物和新事物比肩而立，允许相互比较；在这个时代，所有人的力量之中同时穿透着恐惧和希望；在这个时期，新纪元蕴涵着的丰富机遇补偿了古老的历史荣耀。"[13]意识到站在两个时代之间，可以几乎完全自由地界定未来，这为超验主义形成了在欧洲不可能形成的视野，因为欧洲具有长期建立起来的文化和社会结构。这种转型意识尤其表现在不断出现的个体性主题上。

第二个差别是这两场运动产生的思想背景。文学、艺术和哲学共同体成为欧洲浪漫主义最初的推动力。浪漫主义倡导者对于浪漫主义思想在宗教中的应用怀着强烈的兴趣，而超验主义的情形则与之相反。超验主义奠基人基本上是对文学、艺术和哲学感兴趣的牧师。因此，尽管他们的兴趣在很大程度上是重叠的，但是，超验主义的形态基本上是由这些宗教人物所反映的宗教背景所决定的。超验主义自始至终都是一场宗教运动。

29

浪漫主义和超验主义之间的第三个差别在于时间范围。后者直到欧洲浪漫主义过了顶峰之后才开始出现。因为美国的地理位置远离欧洲，加上它的思想文化尚显年轻，只能在欧洲思想运动发展过了一代人之后才吸收其思想成果，所以这种时间上的滞后也不足为奇。超验主义借鉴和回应的不仅有德国浪漫派的思想材料，也包括唯心主义作品和德国浪漫主义发展顶峰不可能获得的圣经批判著作。因此，既然具有超验主义特征的思想已经通过这些欧洲思想资源确定并表达出来，那么我们就不需要再为寻找源头求助于大西洋彼岸的欧洲。超验主义由之而生长出来的处境和原材料业已出现在19世纪早期美国的新英格兰。

新英格兰超验主义

超验主义诞生的直接条件是波士顿一位论派。最初的超验主义者中有许多人，其中包括拉尔夫·瓦尔多·爱默生(Ralph Waldo Emerson，1803—1882 年)、俄瑞斯特斯·A·布朗森、西奥多·帕克(Theodore Parker，1810—1860 年)和乔治·里普利(George Ripley，1803—1880 年)，他们都是一位论派传道人。除了帕克之外，其余几位最终都辞去了教牧职位。由于一位论派以耶稣的神迹为基础确立耶稣的信息及其独一无二的地位，所以其早期就出现了危机。随着时间的流逝，因为神迹既抵制经验的检验，也和自然规律不相符合，一位论派发现自己越来越不能将神迹和自然神学背后的经验论加以调和。随着圣经批判在美国站稳脚跟并引发人们对圣经中的神迹故事之历史性的怀疑，这种张力日益增大。

诚然神迹问题是问题的最初症结，但是最初的张力只是后来逐渐占据中心舞台之更深问题的征候。这种情境多少类似于新教改革运动。超验主义因为另外几点原因最终与一位论派分道扬镳。像浪漫主义一样，它拒绝洛克式的经验论，而自然神学就是建立在这种经验论的基础上。因为正如康德所证明的，经验论并不能通向神圣实在，所以超验主义者以直觉方法取而代之。宗教体验问题与他们仰赖于直觉之间的关系非常密切。一位论派是一场高度理性的运动，它以怀疑的眼光看待宗教体验和狂热。相反，超验主义认为感情和直觉是精神的核心。最后，超验主义者一方面赞同一位论派反对僵化的教条主义，另一方面他们认为这也是一个不完全的尺度。他们进一步抛弃在一位论派教会实践中一切被他们视作僵化的东西。 30

正是实践问题导致爱默生离开一位论派。一般认为拉尔夫·瓦尔多·爱默生是超验主义的首席代言人，其家族中有八代清教徒牧师。[14]爱默生的父亲是一位论派传道人，在爱默生 8 岁时去世。虽然家境贫困，爱默生及其兄长凭借自身努力双双入读哈佛大学。爱默生后转入哈佛神学院继续求学，毕业后于 1829 年在波士顿第二一位论派教会(Second Unitarian Church)牧会。在哈佛大学，他业已陶

醉于同时代的自然神学和苏格兰常识哲学，但是，他发现它们为休谟的怀疑主义所提供的解决方案并不令人满意。在第二一位论派教会的那些年间，对如此重要的问题不能刨根究底一直困扰着他。

在主领圣餐问题上，爱默生的不满达到顶点。他认为，这种仪式是一种干涉个人自由的高压制度。在一位论派体制内部，圣餐礼游离于通常意义上的教义，基本上只具有纪念意义。但即使在这样的体制内，取消由耶稣亲自设立的圣礼也走得更远了。道不同不相为谋。爱默生于1832年辞去传道圣职。辞职之后，他广泛地阅读神秘主义、新柏拉图主义、东方、唯心主义和浪漫主义的作品，游历欧洲，拜会威廉·华兹华斯和塞缪尔·柯尔律治。这一时期他的思想开始定型，此后他出版了《论自然》(*Nature*，1836年)，这为他赢得了在学院巡回演讲的机会。[15]这些讲演被汇集成为两卷本著作，并引起极大的关注：《论文集——第一集》(*Essays—First Series*，1841年)和《论文集——第二集》(*Essays—Second Series*，1844年)。

31

神圣的合一

爱默生哲学以及贯穿超验主义著作的核心主题是上帝和自然之间具有连续性。虽然威廉·艾勒里·钱宁(William Ellery Channing，1780—1842年)通常不被列为超验主义者，但他的理论是这一思想的重要来源。钱宁拒绝传统神学共有的上帝与人之间严格的二元划分。相反，上帝的属性与人类领域中的属性是同一的，但后者表现为一种弱化的形式。“上帝这一观念，像一般所说的那样崇高和威严，是我们自己精神本性中的观念，经过净化和放大而成为无限。上帝身上的要素就在我们心中。”[16]这种观念为大多数一位论派所接受，但是，超验主义者走得更远，超越了钱宁的思想，即人性具有潜在的完美性，认为人性和自然都是神圣的。自然正是“上帝更加遥远、更低级的化身”[17]。

将人性和自然神圣化引起如下问题：爱默生是否是一位泛神论者？像如下的论述：“这种宇宙灵魂被称为理性：它不属于你、我、他，但是我们属于它；我们是它的财产，是它的人”[18]，以及“我成为一只

透明的眼睛；我是虚无；我看透一切；普遍存在（Universal Being）中的涌流通过我而流传；我是上帝的一部分或一小块”[19]，这些似乎都支持这样的推论。但是，应当记住的是，爱默生想要唤起直觉、情感和情绪，并非提供逻辑分析。毕竟，他是如下多次被误用的一段话的来源：“愚蠢的一致性是小心眼的妖怪，受到小政治家、哲学家和牧师们的崇拜。有了一致性，伟大灵魂将一无所为。”[20]虽然爱默生不情愿受到各种固定理论的限制，相信将思想体系化是阻碍，而非有助于辨识真理，但是，他还是提出上帝和自然合一，这即使不算是泛神论，也可以确定为万有在神论。

不管冠以何种名称，爱默生哲学的基石是符合论。符合论认为自然和心灵是同一块硬币的两面。“他将明白自然是灵魂的反面，灵魂一一应答自然。……自然规律是他自己心灵中的规律。……而且，总而言之，古代格言‘认识你自己’，以及现代格言‘研究自然’，最终成为同一个座右铭。”[21]为了正确地了解自然就要认识自我、认识上帝。因为世界灵魂（World-Soul）或如爱默生用各种不同的名称指称的，心灵（Mind）、上帝和超灵（Over-Soul），弥漫于万有之中，所以认识必然是整体性的：“这个世界不是多重力量的产物，而是一个意志、一个心灵的产物；这个心灵处处显示作用，它就在星辰的每次闪烁之中，在池塘的每道涟漪之中；而且，因为万有如此受造，而非相反，所以与这种意志抗争的一切在任何地方都不会得逞，都会受到挫折。”[22]

32

爱默生相信万有合一的基础可以在语言中找到。他观察发现，从自然实体中提取出来的词语常常可用来指称精神实在。“我们说心表达感情，头意味着思想；思想和感情是取自可感事物的词语，现在则与精神本性相对应。”[23]这类比喻性的语言之所以具有普遍性，是因为“每件自然事实都是某种精神事实的象征。自然中的每一现象都符合某一心灵状态，而且只有将自然现象呈现为图像，心灵状态才能被描述出来。”[24]部分之所以可能是真实的，是因为它对整体来说也是真实的。“言语中的各个部分是比喻，这是因为整个自然就是人类心灵的比喻。”[25]

自然和精神领域之间相互符合使爱默生认为自然具有启示性。

因为自然包含一切，在参透上帝的心灵上，没有人能够另辟蹊径。在《论自然》的开篇中，爱默生问道，“以前数代的人们面对面地注视上帝和自然；我们则通过他们的眼睛来看上帝和自然。为什么我们不和他们一样享受和宇宙之间的源初关系？为什么我们不和他们一样拥有顿悟飘然而至而非传统的诗和哲学，拥有向我们启示的宗教，而非它们的历史？”[26]爱默生的回答是，启示不会局限于任何一个时代、任何一个人和任何一本书。不能认识到这一点就会落入大部分宗教业已沦入其中的陷阱之中。“将宗教固化；设想默示时代成为过去，圣经已经关闭；害怕将耶稣表现为一个人会贬损他的特性；——这一切都充分清晰地表明我们的神学是一种谬误。教师的真正职责是向我们表明上帝现在之所是，而非其曾是；表明上帝现在之所言，而非其曾言。”[27]对于超验主义来说，上帝的话语不仅正在言说，而且上帝的话语完整与否取决于我们在多大程度上向大自然敞开心扉。“我们必须信赖受造物的完美，深信无论万有之秩序在我们的心灵中唤醒什么样的好奇心，万有之秩序都会令人心满意足。”[28]

33

从道德上正确地解读自然的先决条件是与自然的作者和谐统一。“每部经书都可以通过产生它的同一个精神来解释，这种精神也是批判的基本法则。与大自然和谐一致的生命，即热爱真理和美德的生命，将会净化我们的双眼去领会她的文本。”[29]因此，经验论认为自然在本质上不同于上帝，这样建立起来的解释自然的方法是不正确的。它以特殊事实，即被假定为纯粹的物质世界为起点，然后推论出上帝的存在完全异于自然。因为经验主义的起点就是虚假的，所以它也不会正确地理解宇宙。相反，因为世界在本质上是灵魂，所以只有我们的灵魂才会参透世界的精神本质。同声相应，同气相求。一切认识以神圣和普遍，而非物质和特殊为起点。[30]因此，当自然被作为精神象征来对待的时候，上帝便通过它而显明出来。

> 我们栖居在无边的智慧之膝上，这使我们成为它的领受真理者和活动器官。我们洞悉正义，我们洞悉真理，但我们自己一无所为，仅仅成为一条通向智慧光柱的通道。如果要追问这一切从何而来，如果我们要试图窥探造就一切的灵魂，一切哲学都

> 是虚妄的。我们能够肯定的就是它是临在还是缺席。每个人都能在他心灵中对自愿的行动与不期而遇的知觉做出区别，知道完美的信仰归于他不期而遇的知觉。他在表达知觉上会犯错，但是，他知道这些东西就是如此，像白昼和黑夜一样，无可争议。[31]

正如在这段引文的结尾所看到的，爱默生相信内省方法避免了黏附在经验论之上的不确定性。我们的灵魂业已通过参与世界灵魂而拥有真理；它仅仅需要光照。一旦受到光照，这些先天真理自然就显明出来。

当自然的默示得到正确解释的时候，自然表现为基本上由道德界定的宗教。"道德法则存在于自然的核心，向四围辐射。"[32]当我们采纳直觉方法通向启示的时候，自然成为一种洞察道德的手段，而非要被克服的障碍。"因此，自然永远是宗教的同盟：将她一切的壮丽和丰盈赐予宗教情感。"[33]道德现在成为一种内在经验，而非思辨认识，纯洁的道德是一种手段，人们通过它可以找到人与人以及人与上帝的合一。"如果一个人内心公正，那么就此范围来说，他就是上帝；平安的上帝，不朽的上帝，庄严的上帝，的确带着正义进入这个人。如果一个人掩饰、欺骗，那么他是在欺骗他自己，并且不再认识他自己的存在。"[34]这将伦理重心从行动和观念转向情感。道德上的善（或精神上的协调）是我们的精神对弥漫全宇宙的精神的回声。

34

虽然这种宗教观似乎带领我们远离基督教，但大多数超验主义者认为，这不是离开，而是回归在它遍身布满呆滞的教义和实践之前的纯朴的基督信息。正如西奥多·帕克提出的，"基督教是一件纯朴的东西，非常淳朴。它是绝对纯朴的道德，是绝对纯朴的宗教，是爱人，是爱逍遥自在的上帝。它颁布的惟一一部信经就是，在圣洁心灵之中油然生发出伟大真理——只有一位上帝。它的口号是，像你们在天国的父一样完全。它所要求的惟一形式就是圣洁的生活，是出于最高动机以最佳方式做最好的事情，是完全顺服于上帝的伟大律法。"[35]

上述对基督教的重新定义要求相应地重新界定耶稣的地位。超

验主义所称的“历史上的基督教”所犯的错误就是，基督教“一直以来都在有害地夸大基督的**位格**。灵魂不知道位格。它邀请每个人扩展到宇宙的整个圆周，它没有偏袒，只有油然而生的爱”[36]。像历史上的基督教所相信的那样强调耶稣的**位格**，并不保证基督教具有真理，反而让基督教易于受到怀疑。相反，耶稣教导并锻造的**原理**构成了基督教的真理，而这些原理的权威源自直觉。“如果基督教是真实的，那么，我们应当依然认为它是如此的，这既非因为它由无谬的作家撰写记录，也非因为它由一位无谬的导师身体力行过。它就是真实的，就像几何学公理一样，这是因为它是真实的，而且是被上帝安放在心中的神谕检验过的。”[37]

35 在超验主义者看来，历史上的基督教通过将道成肉身限定于单个的人而扭曲了源初的信息。相反，超验主义认为耶稣信息的核心在于上帝在每个人中道成肉身。“一个人[耶稣]像你和我一样真实。他认识到上帝在人之中道成肉身，甚至重新开始拥有他的世界。”[38] 超验主义在神迹问题上采取与此相关的立场。对于超验主义者来说，神迹不是由上帝从天国强加的偶然事件。相反，区别上帝和自然的界限被去除了，一切都被认为是超自然的。超验主义对二元论的拒绝直接攻击了一位论派的根基，后者依赖于神迹，视之为耶稣权威的神圣见证。关于这种方法，爱默生说道，“凭借神迹让一个人皈依是亵渎灵魂。真正的皈依，即成为真正的基督，现在是，而且一直是，通过接受美丽的感情而实现的。”[39]

因为教义是非人格和静态的，所以超验主义试图用情感取代教义。因为生命被体验为一个过程，所以，只能根据动态和体验来理解启示。爱默生警告我们说，“不需要描绘你要驶向的国度。这种描述不会向你形容出那些地方，只待来日你到达那儿，通过栖息其中才会了解它们。”[40]爱默生用诗歌、音乐和象征取代教义，认为前者是表达宗教思想的理想工具。这些工具唤起我们的情感，不断地让我们想起真理一直是生成的。此外，教义试图创造出整齐划一的理解，而象征在个体心中唤醒不同的思想，邀请他们不断地参与到世界灵魂之中。正是以个人方式参与到世界灵魂中才构成个体的真正存在。“在健全的状态之中，他就是思想着的人（Man Thinking）。在退化

状态之中，当人成为社会牺牲品的时候，他倾向于成为一个纯粹的思想者，或者更加糟糕的是，成为他人思想的鹦鹉学舌者。”[41]

超验主义相信每个人都可以获得启示，而且只有通过体验才可以真正获得启示，这一信念在超验主义中形成了高度的个人主义。亨利·大卫·梭罗（Henry David Thoreau，1817—1862 年）主张能够带领我们超越平均化的民主的个人主义。“民主，正如我们所知道的，可能是政府改进的最后形式吗？难道不可能采取进一步的措施认识和组织人类的权利？直到国家最终认识到个体是最高且独立的力量，并导致国家自身的一切权力和权威的产生，国家照此来对待他，才会有一个真正自由和开明的国家。”[42]这种个体权利和平等意识在超验主义中而非在美国建国文献中找到了不同的思想基础。后者依赖于洛克的经验论并以之为基础，而超验主义则将人类权利建立在我们参与上帝以及人人获得光照的先天能力之中。

36

即使每个人都可能获得光照，但是，大多数人不会经验到他们都可获得的自我实现。正如梭罗认为的，“大多数人生活在无声的绝望中。”[43]导致这种绝望的原因之一就是，社会结构和思想阻碍了自我实现。因此，许多超验主义者积极参与废奴运动和女权运动。他们强调自然的人格特征，这导致他们强烈地抗议工业化，后者认为物质世界是剥削的对象。他们厌恶由资本主义而产生的经济不平等，并认为依赖于机器必定会让我们远离自然。超验主义极为感兴趣的是教育机会民主化以及改革形成儿童直觉能力的过程。

但是，超验主义者相信自我实现的更大障碍出自内部。当我们没有意识到我们具有神圣性时，我们的关注点就固定于外在事物上。其结果就是，“现在，人类只是将其一半力量运用于自然。他在世上只是以知性劳作为主要方式。他生活于世界之中，用金钱智慧来主宰它；他在世上劳作，但他是一个半吊子的人，他身强体壮，胃口极好，但是，他的心灵则沦为禽兽，成为一个自私的野蛮人。”[44]但是，最终，如果我们能够和神圣实在协调一致，那么超验主义者对人类未来毫无保留地坚持乐观主义态度。“当我们揭示出正义和真理的本质，我们就认识到绝对和有条件或相对之间的差别。我们领会绝对。在某种程度上，我们第一次存在。因为我们认识到时间和空间是物质

关系，认识到一旦有了对真理的感知或善良的意志，它们就不再有亲和力，因此我们成为不朽。”[45]

37

超验主义的意义

评估一场运动的影响时总是存在着分歧，和其他哲学相比，这一点在超验主义身上可能更加真实。有些人认为，它是具有美国特色的学派，他们不仅注意到它在文学上的影响，而且也观察到它的个人主义和社会批判遗产带来的持久影响力。其他人则回应说，其影响范围较广，但深度不足。超验主义圈内人士从来不足五十人，其影响范围主要局限于波士顿及其毗邻的市郊地区。即使有许多大学生经历了他们人生之旅中的“爱默生”或“梭罗”时期，但是，与其说这是超验主义在思想上的影响，不如说它体现了青年人的理想主义。

通常的情况是，真理可能存在于两极之间。或许超验主义的意义并不在于其思想有多少创新之处。它的总体思想是由欧洲的各种运动以及美国早期的社会现实提供的。相反，它的特长似乎在于如何结合和传达这些思想。梭罗在《瓦尔登湖》(*Walden*)中描绘新英格兰乡村所蕴涵的力量，或爱默生讲演中强大的力量和不可抑制的乐观主义，直至今天仍在激发人的灵感。此外，超验主义作品回荡着美国思想气质中的自我依靠和独立的传统精神。因此，当我们的自由和平等受到威胁，或当精神价值淹没在机械论和以消费为本位的文化之中时，新一代读者们发现了梭罗的《公民不服从》(Civil Disobedience)和爱默生的《论自然》的意义。

当超验主义和浪漫主义的直觉方法对许多人产生巨大吸引力的时候，两者所持的暧昧立场成为其他人牵挂于心的障碍。这两大阵营内部的差异体现在，尽管它们之间极少的几个共性之一是在方法论上普遍一致，但是，这种直觉方法论也产生出不同的信念。当个体直觉导致迥然有别的结论的时候，我们该怎么做？超验主义用自发的直觉代替启蒙运动自主的理性，这似乎保障了个体直觉具有和诸多信仰体系同样的地位。像我们将在本书第四章所看到的那样，唯心论者考虑到一现实，试图扩展理性的定义，将直觉包括进来，但在

将真理从主体性中解放出来的同时，却使直觉丧失了自发性。

许多人在超验主义和浪漫主义内部发现的第二个问题主要涉及 38 一般性的宗教和基督教之间的关系。在这两个学派内部，大多数人并不想放弃基督教，而是认为他们的观点是要回归源初的基督信息。但是，局外人则常常不禁怀疑，与其说他们是从圣经解读出浪漫主义思想，不如说这些思想被不合理地读入基督教。因此，我们发现，新一代神学家借用浪漫主义和超验主义思想来表达宗教，但又试图用更加忠实于基督教的方式来整合这些思想。这一潮流的最卓越的发言人要数柯尔律治和弗里德里希·施莱尔马赫，他们是我们下一章的主要人物。

39

第三章　浪漫主义的基督教化/基督教的浪漫主义化

我们该如何平衡基督教教义和哲学建构之间的关系？我们不可避免地要将这个问题带到各种宗教思想的表达形式面前，它也是每个学者必须努力应对的问题。在前一章，我们考察了许多人物，他们从浪漫主义/超验主义哲学视角发展宗教思想。他们是在强烈地受到基督教影响的文化视野之内这么做的，一般来说，他们还认为自己的工作是再现真正的基督教信息，人们由此很容易产生这样一种印象，即他们的哲学思想是班门弄斧，他们最终拥抱的宗教搀进了水分，以致这种宗教不再被认为是基督教了。

本章将思考的两个人物，他们对浪漫主义抱有强烈的兴趣，但他们想将权威的天平转回基督教教义。因此，我们将在本章中遇见的弗里德里希·施莱尔马赫写信给柏林沙龙中"有文化的宗教蔑视者"，但他并不是从异己的哲学视角来接近他的读者。像这些"蔑视者"一样，他也高度评价浪漫主义思想。他与其读者分道扬镳之处在于，施莱尔马赫相信基督教信条和浪漫主义并没有让我们面对非此即彼的抉择。在浪漫主义提供的解释坐标中，基督教信仰的核心原则也能够得到维持。的确，施莱尔马赫和柯尔律治认为，面对各种批评方法，保护基督教要理的惟一途径在于沿着由浪漫主义哲学提供的体验方向重新解释这些要理。

40

萨缪尔·泰勒·柯尔律治

对大多数人来说，萨缪尔·泰勒·柯尔律治(Samuel Taylor Coleridge,1772—1834年)是一位文学人物，撰写了像《夜莺》(The Nightingale)、《风弦琴》(The Eolian Harp)、《古舟子咏》(The Rime of the Ancient Mariner)、《克丽斯德蓓》(Christabel)和《忽必烈汗》

(Kubla Khan)一类的诗作。[1] 但是,他还是英国哲学和神学上一股极具影响的力量以及美国超验主义运动的主要灵感之源。[2] 柯尔律治是父母膝下十个子女中的幼子,似乎备受双亲的宠爱。他的父亲是一位牧师,才华出众,虽然他在萨缪尔尚未过10岁生日时就去世了,但他对其幼子早年爱好文学、诗歌和哲学产生了重要的影响。

柯尔律治的第一位哲学英雄是伏尔泰,其著作引导他宣称自己是无信仰者。他对伏尔泰的着迷并不长久,后来他又对那个时代其他自由思想感兴趣。他19岁进入剑桥大学基督学院,这里的学习进一步强化了这种浅尝辄止的做法。在此他放弃了他自幼受教笃信的圣公会,转而热衷于一位论派,直到十年之后,他才又回到三位一体论。他成为未来的桂冠诗人罗伯特·骚塞(Robert Southey)的密友,后者分享他对激进的社会理论的迷恋之情。他们计划在美国建立一个乌托邦式的社会主义公社,他们称之为大同世界乌托邦(Pantisocracy)。遗憾的是,这一未来共同体的两位成员之间意见相左,在资助方案上出现难题,加上柯尔律治的政治观点摇摆不定,这些都注定了该计划流产的命运。

柯尔律治崭露出无限的学术前途,但他缺乏自制的性格成为他一生的祸根,这首先中断了他在剑桥大学的学习。他因为生活马虎,债务堆积如山,与此同时,陷入困境的爱情又令他绝望。为了逃避这一切,他用假名在一家名为龙骑兵的英国骑兵队征召入伍。不久他就认识到他完全不适合军旅生活,他乞求他的长兄救助他。他的家人和朋友出资让他免去轻骑兵的兵役,不久他回到剑桥,但一年后辍学。不久之后,他与莎拉·弗里克(Sarah Fricker)订婚,他对她没有爱意,多半出于对骚塞的义务,后者和莎拉的妹妹订婚。这两对新人同日结成连理,迁居到下斯托维(Nether Stowey)。在辍学剑桥后的岁月里,柯尔律治经常在一位论派教会中传道,为了减轻经济压力勉强成为全职牧师候选人。在举行候选资格布道会之后,他可以每年接受由韦奇伍德(Wedgwood)兄弟提供的150镑的赞助,他的经济由此出现转机。这项收入让他从候选中撤离出来,从而全身心地献身于文学追求。

41

1795年,一个重要的联盟形成了,是年他遇见威廉·华兹华斯。

虽然他们各自从对方思想中受益匪浅，但是，柯尔律治总觉得自己略逊一筹，而华兹华斯也鼓励他的朋友尊敬柯尔律治。[3]1798 年，他们在德国旅居一年，在此他们开始熟悉德国哲学和文学中的各种趋势。在这段时间里，柯尔律治创作颇丰，写下了一生中最好的诗作。但是，自德国归国后的几年，他的生涯开始走下坡路。1806 年，他的妻子与他天人两隔。1810 年，他和华兹华斯开始疏远，虽然后来他们之间曾出现和解的迹象，但最终关系不复如旧。由于柯尔律治创作数量不多，他的年金遭削减，经济陷入窘境。最后，为了减轻病痛的折磨（也可能是为了从个人窘境中摆脱出来），柯尔律治开始吸鸦片，他的余生是在和毒瘾的抗争中度过的。1816 年，他为了控制吸鸦片而求得詹姆斯·吉尔曼（James Gillman）医生的帮助，这种努力收效甚微。虽然柯尔律治打算只在短期内保持与吉尔曼夫妇的关系，但他直到 1834 年去世都与他们生活在海格特。在其生命的最后 20 年中，他的诗歌创作相当缓慢，大多数作品关注的是哲学和神学。从他早期巨大的文学创作量来看，人们会感到诧异：如果柯尔律治能够明智而审慎地安排个人生活，那么又会是一幅什么样的景象呢？

知性和理性

综观柯尔律治的一生，他经历了一个从早期虔敬的圣公会信徒，

42

经过和伏尔泰哲学一番调情，直至一位论派和大卫·哈特莱（David Hartley，1705—1757 年）的唯物主义哲学，后又回到圣公会正统的宗教心路历程。在这一过程中，起决定作用的基准尺度是 1798 年的德国之旅。在这一段时期，他开始熟悉那时尚未对英国产生影响的圣经批判，对赫尔曼·赖马鲁斯（Hermann Reimarus）和高特霍尔德·莱辛（Gotthold Lessing）尤为痴迷。他富有远见地认识到，这些思想将会对支撑起大多数英国神学的自然神学产生多么大的破坏作用。同时，他还在德国浪漫主义中发现了他体验神学的根基。但是，当浪漫主义普遍拒绝基督教的排他论的时候，柯尔律治则以独特的基督教的方式运用浪漫派的思想。

在这个时期，自然神学正在反抗大卫·休谟，后者以怀疑的方式

对待神迹导致论述基督教客观证据的著作如潮而至。这个反击当中的主要人物是威廉·佩利(William Paley,1743—1805 年),柯尔律治认为他是正宗基督教的严重威胁。“我想,我的良心驱使我在这辆[佩利的]凯旋之车的路途上投注我全部的才智力量,甚至愿意冒碎尸轮下的危险,因为现代偶像崇拜的守护天才就在这辆车上。”[4] 正如柯尔律治所认识到的,这个难题就是佩利主张我们可以通过客观证据从不信转向信仰。这些证据源自柯尔律治所称的“知性”(understanding)。因为客观证据来自经验材料,“只有联系到我们的感官对象,知性的评判才会有效,而我们则以知性的形式反思我们的感官对象。”[5] 当知性受限于感觉秩序的时候,它才具有价值。但是,当神学或哲学理论以肉体感官为起点的时候,它就将自己限制于物理客体,因而,难以获得形而上学意义上的真理。结果,自然神学将自然领域转变为无生命的机器,不可避免地蜕化为唯物主义。因此,在实践层面上,柯尔律治认为依赖于客观标准无异于无神论的一个变种。

柯尔律治比照了“理性”(reason)和自然神学赖以为系的知性,他将前者描绘为“普遍和必然信念的力量,高于感觉的真理之源泉和实质,它们自身即它们存在的证据”。[6] 理性因此超越于知性。知性依赖于可能会犯错误的各种感觉,而感觉只了解暂时的实体。知性有力量重新改造物质世界中的已知事实,使之成为实现某种目的的手段。但是,只有理性允许我们进入到终极实在的领域;在这里,我们了解的不仅有手段,而且还有目的。开启形而上学领域的钥匙是道德意志。单凭思辨的思想还不能揭示出全部的真理。“但是,如果理性不是抽象或思辨的理性,却必须有一种和理性信念一致的理性,那么,它必定是人类的实践理性,以不可分割的兴趣和情感领会意志、良心、道德存在,这种理性,也就是说,是智慧的器官,而且(就人来说)是永活和实际真理的源泉。”[7]

43

在柯尔律治呼吁实践理性之背后,我们不难听到康德的声音。推论理性(discursive reason),柯尔律治称之为**知性**,不能穿透本体世界的面纱。但是,通过实践理性,或者通过柯尔律治简称的**理性**,我们获得进入道德和宗教真理的路途。通过我们的道德意识和道德

意志，我们表达我们的自由和责任，因此进入超越感觉的领地。[8] 但是，随着柯尔律治将“兴趣和情感”增加到理性的定义当中，他就增加了康德所缺乏的体验维度。康德怀疑任何带有兴趣、感情和欲望色彩的东西，而柯尔律治则敞怀拥抱它们，将它们推入理性范围当中，这就推动我们超越我们所“知道”的世界，进入到必须委身的世界。因此，就某条理性的信条来说，“我必须对这个信条有**兴趣**。它必须为我这一负责任的道德存在**所关心**。”[9]

柯尔律治通过比较幻想（fancy）和想像（imagination）进一步说明了知性的限度。[10]幻想是一种力量，通过它可以重新改造对现象的记忆，以便产生出关于感觉对象的新思想。但是，“它除了固定和限定一类的筹码之外没有什么好摆弄的。幻想的确就是一种从时空秩序中解放出来的记忆模式，既混合着我们用**选择**一词来表达的意志中的经验现象，又受到它的修正。但是，和普通记忆一样，它必须接受由联想律制成的材料。”[11] 这里的难题在于，幻想源自于被动的能力；知性由感觉提供的观念构成，但不能创造。但是，“如果心灵不是**被动的**，如果它的确是按照上帝的形象造成的，也就是在最崇高的意义上，是按照造物主的形象造成的，那么，就有理由怀疑，任何构筑在被动的心灵之上的体系，作为一种体系，必定是虚假的。”[12]

44

为了释放出心灵中创造性的力量，我们必须运用理性中富有活力的能力，即想像。“我坚持认为，原始想像是一切人类知觉中永活的力量和第一动力，有限的心灵是无限的自有永有者的永恒创造行动的副本。我认为，次级想像是前者的回声，它与有意识的意志共同存在，但依然和原始想像在动力类型上保持一致，只是在程度以及运作模式上有所不同。它为了再创造，溶解、混合和消散；或者，在这个过程不可能产生出来的地方，而且还在一切事件之中，它努力实现理性化和统一。甚至当所有对象（作为对象）在本质上是固定和僵死的时候，它在本质上是**充满活力的**。”[13] 通过想像，我们超越了自然中的已知事实，提升为神圣的实在。因此，当自然神学以知性为基础时，它的幻想力量会将我们束缚在感觉领域。具有想像力的理性则提升我们超越自然，将我们和上帝联为一体。[14]

寻求与上帝的合一是随着我们认识到在我们自身内部以及我们

与上帝之间的不合而来的。因此,理性不能与拯救问题割裂开来,而且柯尔律治深信,因为基督教解决了我们的疏离,所以它是理性的顶点。“通过基督启示出来的真理其本身就有确据,它与我们的本性和需要相契合就是它神圣权威的证明;这种证明的清晰性以及说服力与每个听众的自我认识程度相对称。”[15]当自我认识开放的时候,基督教真理就“找到我”,并使自身成为确据。“简言之,凡是找到我的东西,为它自身作证它源自于圣灵,甚至与这样的圣灵是同一的,即**它保持本质不变,但再造出其他一切力量,在一切时代进入神圣的灵魂,使之成为上帝的朋友和先知**(《智慧书》第7章)。”[16]这种直觉上的确定性具有如此大的力量,以至于思辨论证无力反驳它。“良知法则,而非推论推理中的法规,在这类情况下则要做出决定。至少,后者缺乏有效性,即简单地否定前者并不足以使之无效。”[17]我们的道德否定能力越过思辨推理,证明我们的主观本性具有优先性,证明单凭推论思想来传福音或解决宗教问题是愚蠢的。

45

总之,柯尔律治认为理性具有两极性。“启示宗教(而且就我所知,没有哪种宗教不是启示性的),在最高的沉思意义上是主观和客观的统一,也即,是同一或内在本质的合一(coinherence)。在本质上以及绝对意义上,它既是内在的生命和真理,又是外在的事实和光明。但是,正如一切力量在和相应的对立面的和谐关系中显现自己,亦即一方以另外一方为存在条件,并彼此支持一样,宗教既具有客观、历史意义和教会的一极,又具有主观、精神意义和个体的一极。”[18]自然神学突出客观这一极,以至于遮蔽或拒绝主观这一极。[19]相反,尽管柯尔律治迫切要求两者保持平衡,但是,他也至少暂时优先考虑主观而非客观。直到主观委身于真理出现的时候,客观真理才能够被领会。“只要我们试图以知性这一反思行为来把握我们只有凭借生存行为才能够把握的一切,一个人符合基督教中某条有效的信条,就必定已经是一名基督徒了,这是一切精神真理,一切不以时空方式描述的主题,难免会出现的表面的**循环论证**。”[20]没有委身,我们会用“默认干巴巴的文字来替代活生生的**通过倾听而产生的信仰**;而正如倾听产生出信仰,信仰是可以去倾听和传布的上帝之道。”[21]

委身的优先地位需要得到进一步的澄清。虽然信仰和理性关系紧密,但柯尔律治没有将两者等同起来。理性指我们认识到需要,而信仰谈论的是我们委身于这种自我认识,以此来作回答。因此,理性和知性与信仰的关系多少有点类似于理性与知性的关系。“信仰不仅提升灵魂超越感觉和可感事物,而且超越理性自身。正如理性矫正感觉可能会引起的错误,同样,超自然的信仰会矫正根据感觉作判断的自然理性的错误。”[22]因此,基督教“虽然不可通过人类理性而得以揭示出来,但依然与理性相一致;通过必然的因果关系环环相扣;宗教则超过理性的眼界,只有在此理性的眼睛达及它自身的视野;而信仰则是理性的延续”。[23]

46 柯尔律治相信,他根据直觉来界定理性和信仰,已经使基督教脱离了休谟的怀疑主义和圣经批判的攻击。柯尔律治自信地声称,信徒应当“从来不为彻头彻尾的思辨但似是而非的反对理由所惊吓,这类反对理由明显建立在思辨的根基之上,他们确信最终的结果与良知命令截然相反,与道德旨趣不一致。为了阻止这种反对者,我们只需要命令他,他凭借什么样的权利,依据什么样的权威,而将思想转变为实体,或者断定生存多多少少真正地符合并不起源于他的感官经验的观念。”[24]因为圣经批判和怀疑主义论证都忽略了生活中生存以及道德的层面,它们被直觉性的道德认识以及体验所击败。

此外,柯尔律治的理性定义使他赞成体验证明而抛弃自然神学关于基督教的理性证明。[25]“我为现在流行的对自然神学、物理学—神学、以自然证明上帝和基督教的证据以及诸如此类的书籍的趣味感到担忧。基督教的证据!我对这类话都已厌倦了。让一个人感到需要它(指基督教。——译者)吧;如果你能做到的话,激励他,让他自己认识到需要它吧;你于是就会放心地将它交托给它自身的证据——只要记住基督自己明确宣布过:除非父神的引导,否则没有任何人会来到我的面前。”[26]基督教信息的权威不能脱离我们的罪感和需要,而是向带着道德缺陷意识靠近基督教的人证明自身是真实无误的。[27]因此,柯尔律治向那些愿意认识基督教是否真实的人发出的挑战是:“来,试一试吧!”

圣经与体验

柯尔律治还将这一体验标准运用于圣经。他接受圣经批判的基本原则，即应当像对待任何其他文学作品一样研究圣经，因为“他们[圣经作者]参考其他文献，在一切方面都像普通环境之下头脑冷静和诚实的作者所做的那样来表述自己”。[28]但是，这并不意味着圣经只是又一部古老的作品。相反，我们应当乐意接受改变，

> 然后，来阅读它[圣经]的内容吧，只需要带着这样一种虔诚，就像你在其他场合大度地给予人类数世代中被认为是最优秀、最具智慧的人的著作一样！你在其中发现的东西，与你原先确立的信念相一致，你自然会认为它们是启示出来的圣言，另外，随着你阅读圣言和圣灵在属灵的人的头脑中、生命里和心灵里记录下来的作品，这同样的圣灵会对你自身存在产生影响，在你自身的灵魂深处恩典和软弱之间会产生冲突，这将使你洞悉和明了这些属灵的人据以说话和行动的是一种什么样的精神——至少，在你所需要的程度上，在你交困的时候，使你认识并了解这一点。[29]

47

与其说圣经的权威依赖于外部支持，不如说它具有内在权威，当我们发现圣经作者们的具体经验表达了我们的需要，我们会意识到这一内在权威。“在圣经之中找到的我远比我已在其他一切作品中经验到的加起来还要多：这就是圣经话语在我存在的最深处找到了我：随着这种找到我而来的是不可抗拒的确据，即它源自圣灵。”[30]正是圣经吻合于信徒的“本性和需要”，为将圣经视为上帝的圣言提供了必不可少的权威。简言之，柯尔律治主张，“圣经和基督教是它们自身充分的确据。”[31]

这种处理圣经权威和默示的方法与如下论点相左，即圣经话语是“由无谬的上帝授予的；所有的作者既被上帝授予信息，又接受上帝的默示”[32]。这种立场坚持认为“圣经中所蕴涵的一切都是宗教，

都是由上帝启示而来的”，而柯尔律治则持相反的观点，“圣经中蕴涵了上帝启示的宗教”[33]。虽然圣经“蕴涵了上帝启示的宗教”，但是，并不是其中蕴涵的一切都具有神圣的起源。其中存在着事实上的错误、矛盾以及其他人类的污浊。但是，当他的反对者试图通过将人类的作用降低到最低限度来支持圣经权威的时候，柯尔律治断言圣经的力量仰赖于作品中的人性。只有当上帝的圣言以完全人性的方式出现的时候，即使这一必不可少的人性含义是错误的，我们才会明白对我们来说上帝到底是谁。但是，附带出现的错误并没有否定圣经的有效性和权威性。“圣经，根据其宣称的目的和意图来看，是确凿和圣洁的，对于所有以谦卑的精神来寻求真理的人来说，是毫无疑义的向导，因此，它是上帝的圣言。”[34]

柯尔律治引用了几个理由来反对圣经无误论。首先，它会形成“圣经崇拜”；它使圣经成为崇拜的对象而非崇拜的手段。因此，他认为，圣经神授观因为拘泥于文字而扼杀了精义。当人性从圣经话语中剥离出去的时候，它同时也就不再与我们的生活相关。“这一有气息的有机体[圣经]，这一荣耀的和音(panharmonicon)，我已经看出，像一个人一样独立自主，发出人一样的声音，圣经无误论马上转变为门农巨大的头颅，即传递声音的空洞的通道，这种声音仿效众人的声音，以他们的名义说话，但是它是同一种声音——没有人能够发出这种声音，在人的心灵中它从来不会被孕育出来。”[35]其次，柯尔律治认为，最终，神授观试图避免人的谬误也是“无效的”，因为我们不能绕开一切人类活动。“在圣经正典中所找到的每个句子，若解释正确的话，包含着上帝无谬心灵的权威意见。什么是正确的解释，或者说现在现存的这些话语是否虚假或真实，必须由会犯错误的行业和知性来决定，唉！神学家多少是有偏见的。”[36]最后，柯尔律治相信，基督教教义需要倡导者不诚实地解释圣经，这样可以避免那些显然与他们的结论不一致的意思。[37]柯尔律治认为，仅仅通过基督教的实践价值就可能克服错误的愚弄，而非通过思想欺骗以及扭曲来为受到批评的难题进行辩护。

意 义

柯尔律治的思想没有即刻获得极大的关注，但随着圣经批判的影响不断增长，自然神学的论证不再令人满意，他的思想开始占有一席之地。对于许多人来说，他提供了一个选择，虽然这一选择没有像浪漫主义和唯心主义那样使基督教正统信条充满张力，但还是找到了一条言说这两个学派都受到吸引的合一之道路。这种选择在英国自然神论典型的贫瘠理性主义和一位论派之间寻求一条中间道路，既未牺牲理性自身，同时保持时常在浪漫派那里错失掉的客观性，另外，柯尔律治与浪漫派兼有许多共同点。此外，柯尔律治的神学能够阐发圣经批判中的种种发现，而非像许多正统神学思想家所做的那样将它们置之不顾。通过将神学基础转换到体验之上，他能够接受圣经批判理论，并吸纳了它的影响，但却不认同由圣经批判倡导者得出的通常是非常激进的结论。 49

对于柯尔律治的思想来说，宗教中的体验层面最有吸引力。神学和哲学体系中的趋势是趋向客观性的一极，偶尔像柯尔律治这样的人物再次引入信仰中的个人和主观性的一极。当宗教和哲学体系日益过度理性化，真理即“找到我”的东西这一思想便赢得了新的听众。因此，柯尔律治认为体验为我们的信仰创造了基础，这一思想成为回归布莱斯·帕斯卡尔的重要一环，预示着索伦·克尔凯郭尔的来临，而且在19世纪英格兰最杰出的神学家之一 F. D. 毛里斯(F. D. Maurice，1805—1872年)那里得到了强大的支持。这种方法后来还相继出现在威廉·詹姆斯、卡尔·巴特的思想以及20世纪的存在主义作家当中。

在这一领域中间获取一席之地的危险在于你会受到来自各个方面的攻击。柯尔律治也不例外。但是，因为这个时代最强烈的声音以各种不同的形式来自理性主义，所以柯尔律治依赖于直觉使他最易于受到非理性的指责。他对此的回应是双重的：“被称为非理性算不了什么：作为一个非理性者，而且在宗教上作为一个非理性主义者，则远非如此；无论构成非理性的是反理性的信仰，还是无理性的

信仰，我早就受命将它视为令人悲哀而严重的罪恶，充满政治和道德上的危害。”[38]柯尔律治坚持认为，基督教是理性的，但是当前的理性定义过于严格地受到限制，以致这些定义忽略了我们生活中最重要的方面。因此，他试图将主观因素带到理性范围之内。经他扩展的理性定义的弱点在于，它具有浪漫主义避免体系化的趋向，至于主观和客观如何吻合常常语焉不详。正是这一点恰恰解释了他的思想为什么会被弗里德里希·施莱尔马赫的神学所遮蔽，后者也探索了宗教中的体验因素。

50

弗里德里希·施莱尔马赫

在庆祝施莱尔马赫29岁生日的晚会上，他的朋友弗里德里希·施莱格尔设法从他那里得到一份勉强的允诺，即他将在创作上一试身手。两年后《论宗教：对有文化的宗教蔑视者的讲演》(*On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*，1799年，以下简称《论宗教》)就是这些鼓励的结果。这本书引起巨大的轰动，推动施莱尔马赫(1768—1834年)进入正在进行的宗教可行性和本质之争的核心。[39]他在这本处女作中谈及的处境与当代人类令人惊讶的相似。在大众基督教中，宗教还有极大的活力，但是，在知识圈子(诸如他在《论宗教》中论及的柏林的浪漫派)里面，宗教通常被认为落后于时代，只适合于没文化的人，甚至会对理性和人性带来实际危险。施莱尔马赫同意有许多东西导致“有文化的宗教蔑视者”敌视宗教，但是，他的主要观点是，这些批判并没有论及宗教本身，相反，他们所蔑视的是宗教核心之外围的东西。

施莱尔马赫对宗教信念有效性之争的主要贡献在于将权威的天平转向他所谓的Gefühl或感觉(feeling)。他对宗教的内在方面抱有真诚的兴趣，这是他人生的起点。他的父亲是随军牧师，具有强烈的虔敬派倾向，引导施莱尔马赫在尼斯基(Niesky)和巴比(Barby)的莫拉维亚派学校接受教育。施莱尔马赫最终拒绝莫拉维亚派的许多教义阐述，也拒绝他们与文化保持一定距离的倾向。但是，有证据表明，莫拉维亚派强烈的虔敬精神贯穿他的整部作品。施莱尔马赫后

来经过一番努力来到哈雷(Halle)大学，这里已经被建成为一所虔敬派学校，但是，像施莱尔马赫一样，这所学校放弃了许多最初坚持的神学思想。在此他沉浸于哲学，对康德哲学尤为着迷。

与同时代许多其他知识分子不同，施莱尔马赫的神学教育以接受圣职任命而达到顶点。在博爱医院(Charity Hospital)做牧师的时候，他积极参与柏林知识界的活动，经常参加在亨丽叶塔·赫尔兹(Henriette Herz，1764—1847)家中举行的讨论。在这些沙龙中他遇到了浪漫主义运动的领袖人物，并与弗里德里希·施莱格尔建立了深厚的友谊。在这段早期岁月中，浪漫主义对施莱尔马赫的影响最大，而施莱尔马赫最初的作品投给了《雅典娜》(*Athenaeum*，1798—1800年)，这本评论刊物是浪漫主义思想的主要阵地。

51

1804年，施莱尔马赫受邀至哈雷大学任教，在此他发现自己渴求学术研究。但是，1806年拿破仑的军队入侵普鲁士，强行关闭哈雷大学，他快乐的教学生涯就此中断了。1810年，他来到柏林大学，成为这所新建大学的创始人之一(另外还有约翰·戈特利布·费希特)，并一直呆在那里，直到1834年去世。他一到达柏林大学就着手准备神学讲座，撰写了《神学研究大纲》(*Brief Outline on the Study of Theology*，1811年)。这本著作最终扩充为他最伟大的作品《基督教信仰》(*The Christian Faith*，1821—1822年，修订于1831—1832年)。他一生讲演涉猎的主题极其广泛：伦理学、辩证法、教育、教会史、宗教哲学、神学、解释学、政治思想、心理学、美学以及新约。施莱尔马赫还是第一个将柏拉图的大多数对话翻译为德语的人，这项工作他坚持了三十多年，但在去世前尚未了却这一宿愿。许多人至今还认为这些译著是权威的德语译本。施莱尔马赫除了享有辉煌的学术声誉之外，他在柏林大学一直坚持布道(他的讲道集共计10卷)。

虽然现代著作通常介绍施莱尔马赫为“现代神学之父”，但他的影响在其有生之年并没有得到完全的承认。19世纪自由派神学家最感激施莱尔马赫，但是甚至连他们也很快就批判他，而没有完全承认他的影响。至19世纪晚期，因为狄尔泰撰写了施莱尔马赫的传记，这种疏忽才得到部分的纠正。[40]具有讽刺意味的是，随着20世纪

早期他的反对者新正统派的兴起,他的重要性才最终被认可。卡尔·巴特和埃米尔·布龙纳(Emil Brunner)将基督教自由派之根追溯到施莱尔马赫。尽管巴特拒绝施莱尔马赫的神学,但是他认为,“最近时代的思想史的起点属于而且将一直属于施莱尔马赫,无人与其匹敌。”[41]我们将主要通过施莱尔马赫《论宗教》一书来考察他对一般宗教的辩护。然后,我们将探讨他是如何凭借这一基础在《基督教信仰》中重构基督教神学的。

在19世纪初,西方学术圈子的共同点就是对基督教的未来抱以乐观主义态度。因为传统的正统神学以教会或圣经一类的权威为来源并以此为基础,而这些权威自身也受到质疑,所以广泛流行的是把正统神学当作不合理的东西抛弃掉。同时,因为前一个世纪的理性主义神学的基础也受到休谟和康德哲学的冲击,所以也面临着与正统神学一样的问题。这两种方法明显地缺乏正确的基础。施莱尔马赫在《论宗教》中承认这些问题的存在。“毫无疑问,你们知晓人类愚蠢的历史,你们一一点评各种宗教的教义结构,从淫乱的民族中那些无谓的寓言到最精致的自然神论,从残暴地迷信人祭到胡乱拼凑的形而上学和伦理学,现今称这种拼凑为基督教的菁华,你们发现它们都缺乏韵律或理性。”[42]令人惊讶的是,施莱尔马赫用如下一句话结束了对他们所感受的描述:“我一点也不希望与你们对立。”[43]

52

施莱尔马赫所捍卫的宗教观不是有文化的宗教蔑视者所界定的那种宗教。相反,他提供的是一种完全崭新的宗教概念,或者至少对他们来说是焕然一新的,这一概念在宗教中居于核心地位。他请求他们“离开一直被算为宗教的东西,将你们的关注点放在内在的情感和禀赋上”。[44]对于施莱尔马赫来说,宗教是直觉;宗教是感觉。他所使用的术语德语 Gefühl 一词如果翻译为“感觉”则不够准确。加上施莱尔马赫本人对该词语焉不详,所以人们不断争论他所用这一术语到底是什么意思。但是,他明确地指出它远非那种稍纵即逝的情绪,而是对超自然者的直觉。它是对上帝的直接认识,既比反思或推论认识要深刻,也先在于它们。

在《论宗教》中所论及的大多数批评家都将宗教等同于形而上学或伦理学,或像施莱尔马赫用短语表述的那样,等同于认知或行为。

施莱尔马赫希望在认识和行为的旁边将感觉确立为既有效又不同的人类体验领域。但是，他并不依赖于某种论证形式来确立这一领域，而是回到体验自身。“对于宗教生活本身，首先是对于那些心灵的虔敬升华的头等重要性，你们为什么不注重呢？在这种升华之中，所有其他已知的活动都被搁置在一边，或者几乎被压制下去，整个灵魂都消融在对无限者以及永恒者的直接感受之中。”[45]

施莱尔马赫认为，对我们最有深远意义的神人相遇与教义、形而上学和伦理学的关系甚微。我们对上帝的意识，即施莱尔马赫所谓的虔敬，是直接的。虔敬的直接性是他从容地求助于体验的原因。因为虔敬先于论证、证据或教义，所以，真正的宗教体验既不能由它们来证实，也不能建立在它们之上。虔敬是自我确证的。“在宗教中一切都是直接真实的，因为除了通过直接的方式，事物如何能够产生呢？”[46]依赖于直接性并不意味着教义、形而上学和伦理学在神学上没有用处。相反，它们是我们赖以交流我们虔敬体验的意义以及依据它们采取行动的手段。但是，因为它们并不属于宗教领域，所以神学或伦理主张需要不同于感觉的确定方法。 53

我们应当注意到在有文化的宗教蔑视者批判宗教的背景中这一转变的影响。他们认为宗教依赖于形而上学或伦理学。但是，如果施莱尔马赫的立场，即宗教感受性不同于认识和行动或形而上学和伦理学是正确的，那么，他就灵巧地躲避了他们的批判。因为运用论证反对形而上学体系或伦理学方案只是在形而上学和伦理学之外形成第三条道路，所以这种做法尚未触及宗教。宗教只能根据宗教标准来批判。

至此，我们只看到施莱尔马赫宗教定义的一部分。我们的神圣感不仅是感觉。相反，本真的宗教经验是**绝对依赖感**(feeling of absolute dependence)。“虔敬之自我同一的本质就是：绝对依赖意识，或者换个说法也一样，就是意识到人与上帝之间有关系。”[47]对于施莱尔马赫来说，我们的绝对依赖感就是在无限者和永恒者面前承认我们有限。这种感觉不能够和由此岸世界中的事物激起的惊奇相混淆。正如C. W. 克里斯蒂安(C . W. Christian)恰当地指出的，“宗教不是敬畏‘更大的有限’，而是认识到世界本身赖以维系的神秘。”[48]

施莱尔马赫传递给有文化的宗教蔑视者的信息的关键在于，当他们尝试逃避绝对依赖感的时候，他们在本质上还是宗教受造物。“在绝对依赖感中我们一般自己认识到我们是有限的存在，因此，绝对依赖感不是偶然因素，不是因人而异的东西，而是生命中的一种普遍因素。”[49]因为绝对依赖感是普遍的，“虔敬就不可能是对一大堆形而上学的和伦理的残渣碎屑的本能渴求。如果它是这样的话，那么你们就不会再反对它了。”[50]我们不能够像忽略某个伦理或形而上学理论那样对绝对依赖感视而不见。拒绝它就是否定构成我们人性的东西。因此，形而上学和伦理学自然有它们的一席之地，但是“只有当虔敬在科学和实践[形而上学和伦理学]之外围获得一席之地，成为必不可少、绝对必要的第三者，成为它们天然的对应物，在价值和辉煌上不逊色于任何一个，我们才会完全拥有共同的领域，人性在这方面才会是完整的”[51]。

一旦施莱尔马赫重新将宗教基础建立在体验之上，他就转向批判具体的宗教表现形式。有文化的宗教蔑视者时常锁定的目标就是宗教教条，时常攻击它为缺乏根据或是非理性的。施莱尔马赫诉诸于感觉就阻拦了这条攻击路线。像宗教蔑视者一样，他高度批判新教经院哲学趋向于将神学降低为编织精美的命题，然后就每个教义争论不休，由此将教义和虔敬等同起来。在施莱尔马赫看来，这里的问题在于，教义不是宗教。“这些东西[教义]仅仅是我们宗教情感的影子。”[52]教义是外在的，能够彼此参照。而虔敬却不是这样。“虔敬的情感必须以源初、特有的形式源发自内心。它们必须实实在在地是你自己的感觉，而非纯粹乏味地描述出来的他人的感觉，后者最多不过是可怜的模仿。”[53]

施莱尔马赫在消除教义和虔敬之间的混淆的同时，也认为虔敬不能摒弃教义。首先，教义是我们赖以与他人交流我们虔敬体验之意义的途径。其次，在这一交流过程中，信经以及教义“激励那些应当完全先在于它们的东西”[54]，即虔敬。换言之，教义指导我们回到它的源头，产生虔敬感。因此，当宗教和教义相互联系的时候，我们必须这样去正确地了解它们的关系。对于施莱尔马赫来说，信经和信纲与其说是虔敬的基础，不如说是虔敬的副产品。

因此，施莱尔马赫对那些在自然神学中寻求解决办法的人较为仁慈。自然神学对许多有文化的宗教蔑视者有吸引力，他们"总是更易于忍受为了区别的缘故被称为自然宗教的东西"[55]。自然宗教的支持者试图让宗教成为私人事务，将之建立在无关痛痒的教义之上，大概任何一个理性的人都会赞同这些教义。一般认为自然神学将会带来普世宗教形式。但是，施莱尔马赫与自然神学的抽象和整齐划一的宗教毫无关系。宗教习俗"可能在很久之前就蜕化为一系列冗长的、空洞的习惯，蜕化为抽象的观念和理论体系，当你们省察那些在源头的源初因素，难道你们没有发现这些僵死的废物曾经是内在火焰熔化流出的东西？"[56]对于施莱尔马赫来说，宗教习俗和礼仪自身不是问题。它们是我们赖以表达我们的绝对依赖感的必要手段。这里的危险在于，这些习俗和礼仪会与产生它们的普遍的上帝意识失去联系。我们不应当像自然神学那样试图克服宗教实践和教义的多样性。因为文化和历史处境决定我们如何表达普遍的上帝意识，所以我们应当盼望、欢迎宗教实践和信念上的多样性。一旦一种宗教声称自身终结了其他一切宗教，那么这只会带来消极作用。

施莱尔马赫肯定精神体验只有一个源头，这没有迫使他认为一切宗教都同样有效。例如，因为泛神论没有认识到神是统一的，所以它低于一神论。在一神论宗教中施莱尔马赫发现基督教是最高形式。他的主要观点是，基督教拥有在其他一神论宗教中所缺乏的自我批判能力。"那么，基督教要求虔敬成为恒常的状态，这成为它首要的本质。只要基督教只主宰一部分生活，即便在它表现最突出的时候，它也不屑于自我满足。"[57]换言之，基督教比其他一切宗教都更将宗教意识视为首要的。

根据施莱尔马赫的看法，在基督教中，赖以凸出这一宗教意识的可能途径就是基督。在《论宗教》中他的基督论极为简略，但在其中我们却看到了在《基督教信仰》中他将如何阐发基督论的线索。"但是，[在基督里面]真正神圣的因素就是荣耀的清晰，他展示的伟大观念在他的灵魂中获得了这种清晰。这一伟大观念就是，一切有限者需要更高的中介来与上帝合一，对于受到有限和特殊控制的人来说，要乐于想像到上帝自身就具有这种样式，我们只能在救赎中发现拯

救。"[58]施莱尔马赫认为基督是救赎的中介，这是基督教具有优越性的关键。但是，在《论宗教》中，他拒绝认为基督的工作或基督教信仰具有终结性。"但是，他从来没有坚持说他是惟一的中保，是他的观念在其中实现了的惟一中保。而且他从来没有将他的教派等同于他的宗教，似乎他的观念应当因为他这个人而被接受，而不是他这个人因为他的观念而被接受。"[59]

《基督教信仰》

宗教即绝对依赖感这一核心思想一直贯穿于施莱尔马赫的《论宗教》以及其后的著作《基督教信仰》之中，但两本书风格上多有明显不同之处。《论宗教》是施莱尔马赫早期著作中的代表作，而《基督教信仰》则是施莱尔马赫思想成熟时期的代表作。其次，《论宗教》工于藻饰，有时候辞藻过于华丽，而《基督教信仰》则相反，论述详尽，逻辑完整。最后，像任何一位优秀作者一样，施莱尔马赫理解他的读者。在《基督教信仰》中，他不再以宗教哲学家的身份写给好怀疑的知识分子，而是以神学家的身份写给基督教信仰群体。因此，《基督教信仰》在基督教取向上更加清楚，比《论宗教》更加广泛地处理特定的基督教教义。

施莱尔马赫在意识到自己是一位神学家的同时，还认识到自己是一位后康德的神学家，他不能依赖于先验方法作为他的神学模式。由于康德的第一《批判》，施莱尔马赫赞同我们不能将神学建立在超自然主义或形而上学基础之上。通过直接的手段，我们达不到在神圣体验之背后的实在（上帝）。因此，我们必须采取现象学方法来接近基督教：我们以神圣体验为起点。神学可以理解为"对人类状况的描述"[60]。或者，正如他在其他地方描述的，"基督教教义是对用语言陈述的基督宗教情感的解释。"[61]当我们"做神学"的时候，我们将上帝与人的相遇系统化，因此我们只能间接地指称上帝本身。

57

虽然神学的主题——上帝——是不变的，但是提供神学材料的上帝与人的关系则是变化的。因此，施莱尔马赫建构《基督教信仰》来反映上帝与人的关系中三种潜在的状态。他以说明一般的神圣意

识——绝对依赖感——为起点，人人都共同具有这一意识。其次，施莱尔马赫以罪意识为背景思考我们的体验。最后，他从恩典之下上帝与人的关系出发思考教义。[62]

上述结构性的差别导致施莱尔马赫处理基督教神学中的主题较为独特。例如，施莱尔马赫认为，"所有我们归于上帝的属性，都应该被看作是对绝对依赖感与上帝相关联的特殊方式的指称，而非指上帝自身的特殊性。"[63]因此，讨论上帝的属性分布于三种潜在的上帝与人的关系之中。在第一部分（一般宗教意识）中，施莱尔马赫思考上帝的永恒性、全在、全能和全知。当我们面对上帝的无限性体验到有限性和绝对依赖的时候，这些属性呈现在我们的意识之中。在第二部分（由罪决定的宗教自我意识）中，他考察了上帝的慈爱和正义。在最后一部分（恩典意识）中，他阐述了上帝的智慧和爱。

施莱尔马赫在《论宗教》中论及的基督论极为简略，《基督教信仰》则以基督论为核心。他以体验方法处理教义，这在传统的正统神学和启蒙运动之间开辟了第三条道路。在方法论上，这要求他放弃传统的基督论方法，即考察基督的位格先于基督的事工。相反，施莱尔马赫认为我们颠倒顺序。我们由我们的基督救赎体验出发，然后得出关于基督位格的结论。这种体验方法还要求重新理解圣经。圣经对耶稣的见证并未提供有关耶稣生平和事工的客观陈述。相反，圣经包含的是神学上反思初代基督徒体验耶稣的意义。从历史神学来看，这些陈述非常有趣，但不能成为我们开始神学建构的合法基础。[64]因此，例如，他认为耶稣超自然的出生观是用来维护耶稣的卓越地位的，但"可以更精确地将超自然的无玷受孕定义为没有男子活动的受孕，它与具有特有的尊严的救赎主中的本质要素没有任何联系"[65]。同样，"不能将基督复活和升天事实，以及基督复临审判的预言规定为基督位格论中完全本质性的部分"[66]。即使这些事件有历史根据（在大多数情况下他对此持明确的怀疑态度），但它们是纯粹客观事实，而非我们主观的神圣体验。

施莱尔马赫拒绝传统的基督论方法，但他也尽力避免像启蒙运动那样削弱基督论，即将耶稣降低为德育导师和道德典范。他赞同耶稣是完美人性的代表，能够用这种方法主张耶稣是道德典范（ex-

58

emplar,德语 Vorbild)。但是,施莱尔马赫希望不要根据道德来界定耶稣。相反,基督的独一无二性在于他的上帝意识是第一位的。的确,耶稣完美的绝对依赖感似乎作为一个神圣因素在他身上发挥作用。"那么,救主因为具有人性身份,所以像所有人一样,但又因为他具有上帝意识这一恒常的力量,即上帝真正存在于他里面,所以又与人不同。"[67]因此,基督不仅仅是道德完美的典范,而且是所有人必需的绝对依赖感的理想(ideal,德语 Urbild)。我们应当注意到,大多数的赎罪论关注耶稣一生中的某一事件,而施莱尔马赫驳斥这种赎罪论。相反,他认为,耶稣的意义在于,他的上帝意识恒常贯穿在他的生命之中。

耶稣的意义不仅在于,在他的一生中这一绝对依赖感的理想已经在历史上发生。他完美的上帝意识的益处还可以传达给教会。对于施莱尔马赫来说,这一点使基督教与众不同。教会是通过基督对上帝的依赖感而创建的救赎群体。"在这一可以追溯至耶稣之影响的生活中,他通过其无罪和完美的交通可以产生救赎。"[68]或者,正如他在其他地方提到的,耶稣"接纳信徒进入其上帝意识的权柄之中"[69]。这标志着他与《论宗教》中的立场发生了意义重大的偏离。在这本早期著作中,施莱尔马赫明显肯定基督教有可能被某种新宗教表达形式所取代,但在《基督教信仰》中,他的语调发生了戏剧性的转变。施莱尔马赫认为,在其他宗教中,上帝意识"受感性的自我意识决定"。相反,"基督在自身中具有完全崭新的创造,这种创造包括并发展上帝意识力量,就此来说,他只是中介,传递上帝在世界中的存在以及上帝通过世界的启示。"[70]

正如施莱尔马赫将宗教体验作为神学出发点影响了他的基督论一样,这还对他如何阐述其他教义产生了深远的影响。例如,从虚无中创造(creation ex nihilo)的思想并没有告诉我们创世是如何发生的。因为宇宙如何起源的问题与宗教自我意识问题不同,所以"单单讨论起源自身是找不到动机或指导方针的"。我们最好的办法是"将这一主题交给自然科学"[71]。相反,从虚无中创造是借以肯定一切创造依赖于上帝的工具。"'从虚无中'这一表述排除了如下思想,即世界形成之前在上帝之外有东西存在,它们作为'物质'进入创造世界

的活动。毫无疑问，承认‘物质’独立于上帝的活动而存在，会摧毁绝对依赖感，而且现实世界将成为一个混合物，即通过上帝而存在的东西以及独立于上帝而存在的东西的混合。”[72]

我们可能会期待，如果虔敬是绝对依赖感，那么罪就可以定义为否定绝对依赖感，或扭曲我们对无限者的认识。在施莱尔马赫有关原罪的论述中，上述罪的定义和浪漫主义的宇宙即交互联系的有机体的思想结合到一起。因为所有的人有机地联系在一起，所以一个人的罪就是所有人的罪，每个罪恶的行为都会通过它对社会的影响而发挥作用。“每个人的罪性可以在前一代中找到根源。”[73]原罪则不能从历史追溯到第一对人身上发生的事件。[74]事实上，他认为罪性可能先在于第一对人的本罪。[75]虽然施莱尔马赫认为罪的起源问题是合乎常情的问题，但是，它“并不是一个直接源自于基督徒虔敬兴趣的问题”[76]。相反，罪的本质在于我们拒绝在无限者面前承认我们有限。

60

施莱尔马赫的意义

因为浪漫主义没有确定的形式，所以很难将这一名称安在任何一个思想家身上。对于施莱尔马赫来说尤为如此。在他晚年，他已经与浪漫主义有一定的距离，更加钟情于重新表达新教改革宗的神学，而非阐述某种哲学体系中的微言大义。但是，如果我们不幸必须将施莱尔马赫的神学和某个哲学学派联系起来的话，那么，他在许多方面明确地与浪漫主义相关。他认为感情为神学提供原材料，独立于哲学或伦理确证，这种思想可能是施莱尔马赫将浪漫主义和神学融合的最明确的例子。我们生活中最根本的东西不是推论或理性。相反，它是主观和体验。像浪漫主义一样，施莱尔马赫坚定地相信，哲学在规范宗教表达形式上是有用武之地的。但是，哲学不能够判断我们体验的有效性，不能够提供神学以之为起点的原材料。因此，我们不应当认为人类生命中的情感和神秘的一面是次要的能力，相反，感情成为哲学和伦理学之外的一个独立的领域，具有独一无二的确证模式。

与上述相关的是，施莱尔马赫与浪漫主义如下信念联系在一起，即通达最深刻的实在的路径总是间接的。这就是他的现象学神学方法出现的潜在原因。因为神学不能以上帝为出发点，所以体验成为起点。这种人类学出发点成为19世纪随后大多数神学遵循的准则。同样，他的圣经观是这种方法的自然产物。圣经与其说为神学提供一座材料仓库，不如说包含着早期教会对其救赎体验的神学表达。

最后，施莱尔马赫在其理论分析中折射出浪漫主义思想。我们可以按照不断成长和发展的范式来理解运动和转型，而非将之作为一个非连续的系列，在此旧事物仅仅维护自身的安全。这一点在施莱尔马赫理解不同的宗教上表现得最为明显。所有人在某种普遍力量中找到起源，但他确信宗教发展不可避免地朝向基督教运动。此外，基督教本身不断地发现可以更充分地表达上帝意识这一根本的体验形式。

61

施莱尔马赫理解的基督教对于19世纪后半叶的神学方向至关重要。传统神学中尖锐的非此即彼的二元对立消失了，并被新模式所取代，即二元之间的差别只是程度上的。启示不再是从完全超验的领域传递下来的，而是起源于所有人内心中的上帝意识。罪论被解释为缺乏不断被克服的发展。非基督宗教虽然不能充分包容在一个标题之下，但多少能表达我们的绝对依赖感。

第四章　唯心主义与二元论的终结

63

随着诸种哲学运动的发展，相对来说，浪漫主义和超验主义易于为非哲学专业人士所青睐。这是一把双刃剑。一方面，这些学派有能力让诸多非职业哲学家通过严格意义上的哲学之外的媒介来展现自己，这让浪漫主义和超验主义赢得广泛的听众。另一方面，这两大学派在哲学圈子里面常受到理性怀疑。受到排斥的部分原因可能要归于学术上的傲慢。哲学家们常常怀疑在哲学圈子之外形成的各种运动。但是，不情愿接纳的另外一个原因是浪漫主义和超验主义思想与生俱来就蕴涵着相当大的主观主义因素。对许多人来说，这些学派竭力通过采用高度个人主义方法论形成包罗万象的实在观，这极其具有反讽意味。关注主观主义倾向带来的是唯心主义的崛起。唯心主义表明，它试图在避免浪漫主义和超验主义的主观主义的同时，保留上述两者中综合的见解。结果，这一学派吸引了许多对长期统治哲学和神学的自然和超自然或人和非人之间的二元分裂感到不满的人。同时，它尝试以理性而非直觉为建构的基础，由此保留了哲学的魅力。

唯心主义

64

唯心主义一直被认为是“哲学家们的哲学”。因为它具有高度抽象和综合的特性，这一学派从来未能将其根脉直接沉入流行文化之中。但是，唯心主义对于非专业人士来说相当晦涩，这导致一种危险的错觉：它与其他当下就获得吸引力的运动相比影响力更小，因此可以忽略不计。事实上，唯心主义的影响既深刻，又久远，即使这一点一直从未被认识到。因为它渴望一揽子解释所有事物，其特征之一就是有能力通过其他学科和派生的运动派生出它的影响力。因此，马克思主义、存在主义和人格主义比起唯心主义更易于为人所承认，

但它们在相当大的程度上要将它们的存在归功于先于它们的唯心主义。

黑格尔的早期著作与费希特和弗里德里希·谢林的哲学对比鲜明，在此他主张，"二元论是哲学需要的源泉。"[1] 这洞察到了唯心主义背后的推动力。[2] 唯心主义关注的根本性的二元分裂是康德关于物自体和我们对物自体经验的区分。因为康德既主张因果观是心灵中的范畴，又认为对象提供经验材料，这明显自相矛盾，所以这种区分给他留下了一个难题。后一主张使物自体成为原因；它以某种方式产生出我们对它的经验。但是，康德《纯粹理性批判》的要点在于：恰恰因为因果是我们心灵中的范畴，它不能够提供关于对象的知识，而只能在现象层面上发挥作用。

正如唯心论者所认识到的，唯心主义的任务在于解决这一二元分裂。唯心主义将一切实在视为思维或精神的产物，并以此来实现以上的目标。心灵创造出的并非仅仅是观念、知觉和记忆。向我们显现为外在于我们的世界，也就是对象领域，也由自我来实现。外在宇宙和内在宇宙最终合一了。在将理智和自然领域合一方面，谢林总结了唯心主义自感得到充分证明的理由。他认为，他绝非企图在"源自外部的一切和源自内部的一切"之间找到某种关联，

> 在解释它[外在和内在之间的关联]的过程当中，我安置了意识层，在此这种分离**并不存在**，在此内在和外在的世界被认为是相互混合的。所以，的确，正是这种哲学没有让一切需经证明和具有来源成为绝对法则，几乎在没有选择这个规则的情况下，通过它自身纯粹的连贯性，就形成了唯心主义。[3]

65

由此，康德物自体的功能被唯心主义的心灵取代了。认知者也是在源初的意识层面上被认知者的来源。对象世界最终不再与我们的认识分离，而是依赖于某种意识力量。

对于德国唯心主义者来说，不应当将世界即思想产物的观点与唯我论相互混淆，后者认为每个个体创造他或她自己的世界。为了避免时常对准他们的唯我论指责，唯心主义者谈论某种超个体的心

灵，即绝对（因此又有绝对唯心主义这一称呼）。绝对的基本属性是思想创造。正是绝对心灵这个概念，不论它在唯心主义哲学中以什么来命名，让唯心主义得以重建形而上学。我们不再在两条不同的战线上开战，在此我们必须将物自体这一客观世界和精神世界团结起来，我们现在能够通过思维通达客观世界。通过这种方法，黑格尔所论及的二元分裂就被克服了。

伴随这一新形而上学方法的是认识论上的差异。如果世界依赖于心灵，那么我们就不用参与寻求把握外在于心灵的一切的心灵过程。的确，心灵探究它自身的活动。正如浪漫派所认为的，因为思想是一个内在发现的过程，那么主观方法就是必不可少的。正是通过自我，绝对得以显现出来。浪漫主义强调审美，而唯心主义重新界定理性，将理性吸纳到主观之内。这两场运动都扩展了有效的认识范围，将启蒙运动承认之外的东西吸纳到理性范畴当中。

这种主观方法显明在这两个学派之间还存在着其他相似点。它们都倾向于一元论，拒绝将自然和神圣截然对立，因此都面临同样的难题：如何明确地表明上帝不同于世界？它们共同认为宇宙是有机和有目的的。尽管强调这些相似点，老派的浪漫派，像诺瓦利斯、荷尔德林和施莱格尔兄弟并不企图建立一个包罗万象的哲学。浪漫主义学派中有些人认为将直觉体系化就是置之于死地，而唯心主义关心的则是首尾一贯地表达主观性。谈论创造性和直觉是一回事，解释清楚它们如何发挥作用则又是另外一回事。因此，正如韦尔奇所说，“如果启蒙运动必须予以精神化，那么浪漫主义还必须予以理性化。”[4] 当浪漫主义的共同思想被体系化的时候，这场运动便沿着唯心主义方向发展。黑格尔威严的体系是这种体系化的顶点。但是，我们应当以费希特和谢林为背景来认识他的思想，黑格尔的生平和思想与这两位唯心论密友紧密地纠缠在一起。[5]

66

约翰·戈特利布·费希特

在康德和黑格尔之间转型期中的关键人物是约翰·戈特利布·费希特（Johann Gottlieb Fichte，1762—1814 年）。[6] 费希特出生于萨克

森的一个贫苦家庭，他的智力才华较早得到认可，当地的一位地主资助他的学业。费希特18岁入读耶拿大学，成为一位神学生，后来到威腾堡大学和莱比锡大学学习。最初对他产生主要哲学影响的是巴鲁·斯宾诺莎(Baruch Spinoza)，后者广博的研究领域和训练有素的逻辑给他留下了深刻的印象。但是，他后来对斯宾诺莎的决定论感到厌烦，并费尽余生与之搏击。

费希特心目中的第二位哲学英雄是康德，他在苏黎世做家庭教师的时候就熟知康德的作品。正是通过构成康德《实践理性批判》之核心的道德自由观，费希特找到一条脱离斯宾诺莎决定论的道路，并为他自己的哲学成就确立了方向。第二《批判》还是费希特寄给康德的一份手稿的灵感之源，他希望由此和这位大师谋面。虽然尚不清楚康德最初是否阅读了全部的手稿，但他对该著作的回应是积极的，并帮助费希特找到一位出版商。当这本名叫《试论一切启示的批判》(*Toward a Critique of All Revelation*，1793年)的书出版的时候，费希特的名字并没有印在上面。无论这位出版商是否有意如此，这次疏忽对费希特极其有利。因为这部著作具有强烈的康德气息，人们错误地认为这就是期待已久的康德的第四批判。这部书受到的回应多为赞许，其中包括康德自己给予的积极评价，他感到有必要澄清误解，将费希特从默默无闻中推出来。

67

这种赞誉导致费希特于1794年受邀加入耶拿大学哲学系，成为为传播康德哲学而专门设立之教席的第二位教授。但是，费希特的耶拿岁月并不一帆风顺。费希特的政治观使他与许多同事关系僵化，而他试图在耶拿大学推行严格的道德约束，又遭到学生的强烈反击，以致他被迫于1799年为保命而逃离耶拿。几个月后他重归耶拿的岁月也不长久。他卷入到一场指控他为无神论的争论之中。这场论争的核心是一篇题为"论我们信仰神圣的世界秩序的基础"(On the Ground of Our Belief in a Divine Word-Order，1798年)的论文，在此费希特将上帝等同于宇宙中的道德结构。[7] 结果，他被迫于1799年年底再次离开耶拿。[8] 当费希特于1804年接受爱尔兰根大学教席的时候，他的学术生涯又得以恢复生机。6年以后他担任新创建的柏林大学哲学系的系主任，他在此一直住到1814年去世。

唯心主义是一种难以解释清楚的哲学，而费希特的著作并没有使之变得更加容易一点。他将那些不同意他的人拒之门外，要么视之为能力太差不能充分理解他的思想，要么认为他们过于顽固不化而无法说服，从而将事情弄得更加复杂。但是，他最重要的著作《知识学》(*The Science of Knowledge*，1794 年)的《第一导言》(*First Introduction*，1797 年)和《第二导言》(*Second Introduction*，1797 年)是写给非哲学人士的。《人的使命》(*Vocation of Man*，1800 年)也是专为非专业读者写的。我们下文主要探讨费希特的哲学思想，但他还是一位重要的政治思想家。他的讲演《告德意志民族》(*Addresses to the German Nation*，1808 年)对理解这一时期正在酝酿的德意志民族意识很有益处。

认知即创造行动

在关于《知识学》的《第一导言》中，费希特写道，“我一直主张，现在再次重申，我的体系不过就是康德的体系；这指它包括相同的观点，但是，在理论上非常独立于康德的表达。”[9] 费希特以康德作为起点，但是，他所认识到的康德思想中的逻辑综合使他走上与这位大师完全不同的方向。从康德主义转向绝对唯心主义，其背后的理由可以在费希特哲学类型分析中找到；他将哲学还原为两大种类。一方面，我们认为对象独立于我们的知觉而存在。这在本质上属于康德《纯粹理性批判》中的立场。如果不以某种方式予以修正的话，这种方法的问题在于它必然导致唯物主义并可能消除自由。如果行动和知觉受到外在于我们的东西的塑造，那么选择就丧失了。费希特将这种哲学方法称为“独断论”。 68

另一方面，第二种哲学类型唯心主义认为，心灵内部的知觉并不依赖于对象。相反，这些对象起源于我们的意识。正如费希特所表达的，

> 因此，这一体系中的对象实际上是作为意识中的真实东西出现的，但是它不是**物自体**(thing-in-itself)，而是**自我自体**

> (self-in-itself),不是经验对象,因为它不仅现在而且将来都由我来决定,若无这种决定,它就是虚无,甚至根本不会存在,而成为高于一切经验的东西,借此唯心主义不再成为唯心主义,而将自己转变为独断论了。[10]

换言之,要么理智独立于对象世界(唯心主义),要么物自体独立于并决定心灵(独断论)。我们不可能两者兼顾。

费希特《知识学》(*Science of Knowledge*,德语 *Wissenschaftslehre*)的核心是相信哲学是一种科学,是系统的知识体系。这种体系要求一切知识以自明的基本原则为出发点。一旦确定了这一原则,那么其他一切都可以从中推演出来。对于费希特来说,这一原则就是"自我设定自身"[11]。若无能够活动的自我,就不可能有活动。由此,在意识过程中,我们设定自身或自我。因此,对于唯心主义来说,认知的过程不仅在认识论上具有意义,而且在形而上学上极其重要。因为主体和客体之间不存在差别,思维和认知都是创造行动。正如费希特所说,"观看和存在不可分割地统一。"[12]认识到某物存在就是该事物存在的原因。因此,费希特论及的自我设定就是我们获得存在的过程。

69

自我设定行动说明我们存在,但是,费希特尚未解释为什么我们还会遇到一个对象世界。在此康德第二《批判》中的道德自由这一主题发挥了重要的影响。自由离不开选择,因此必须存在一个出现对立以便能够进行选择的领域。斗争和对立蕴涵于自由观之中。斗争形成了源自于第一原则的第二原则:"我设定非我。"我们设定与我们不同、与我们对立的东西。换言之,我们设定对象世界。这个世界拥有我们必须克服的障碍,它不仅仅是一个幻影。相反,它是外在地反映了内在地呈现为自我的对立力量。费希特说道:

> 我沉思以及我意识到的对象,也是我自己——同一个沉思的自我,但是它现在飘浮在主体面前,具有客体形式。在这个方面,意识就是积极地回顾我自己的直觉,就是从我自身的立场观察我自身,就是自己通过惟一完全属于我自己的行动模式——

直觉意识——投射自己。[13]

设定非我作为对立面的目的出于道德。[14]对于费希特来说，宇宙的客观结构及其道德结构之间没有差别。它们是一致的，共同实现同一个目的。“我的世界是我履行义务的对象和领域，除此之外，绝对没有它物。”[15]我们通过自由活动追求实现我们的道德义务，我们由此超越了感觉和机械物体。我们的认识不是由我们周围的世界决定的。相反，这个世界通过意识而存在。这让费希特将康德哲学中的两股主线结合起来：认识与道德。我们经验的世界不仅是赤裸裸的事实，也是道德斗争的领域。

费希特的唯心主义清除了客观对象与我们主观认识之间的差别，也抹去了认识和道德之间的界限。但是，费希特还想统一另外两个领域。正如约西亚·罗伊斯(Josiah Royce)谈及这一问题时所说的，“在康德看来，自我意识的两种表达形式，‘我知道’与‘我行动’，处于深深的隔绝关系之中。”[16]对于康德来说，自我是一个事物。而费希特认为自我是行动。“对于唯心主义来说，理智即**行动**，除此别无其他。我们甚至不应当称之为**行动的**事物，因为这种表述谈及某种独立的、行动蕴涵其中的事物。”[17]我们从来不会认识到意识自身。相反，我们在意识过程之中即通过行动认识到意识。意识在理论上是不可证明的；因为意识是一个行动，所以每个人必须通过他们自己的反思过程来发现意识。换言之，只能够以实践而非理论的方式认识它。正是在我们的自由中，我们认识到我们的自我设定。如果像康德在第一《批判》中所证明的那样，我们对我们自身以及自然的认识是建立在理论基础之上，那么这种认识就会被怀疑掩盖起来。但是，如果我们转向关注自由主体活动的实践理性，我们就能避免怀疑。我们不能忽略或拒绝我们的行动。[18]

70

当自我表现为创造性的自由主体的时候，不断遇到的危险就是唯我论，费希特通过引进绝对或纯粹自我来避免它。纯粹自我超越个体意识。我们既源自纯粹自我，又参与其中。换言之，它起到了在传统一神论中一般归于上帝的作用。像个体理智一样，纯粹自我不是某种行动的“物”，而是直觉活动本身。它不能够被对象化。纯粹

自我是世界和个体心灵必须以之为基础的意识。

将上述两个观念即纯粹自我观以及伦理关怀结合起来成为费希特宗教哲学的本质。正如在康德思想中一样,道德生活是宗教的目标。也正如在康德思想中一样,道德自由证明上帝的存在。[19]费希特和康德的分歧点在于他们对上帝本性的理解上。康德认为位格上帝是道德必需品,对于费希特来说,上帝不能被还原为某种物或某个人,甚至不能还原为神圣的人。[20]如果绝对是无限,那么我们不能根据质料或位格性来思考问题。正如他表述的,这里的问题在于,"在**位格**这一理念中,还有不完美、局限性,若无这些东西,我如何可能用位格来表达您呢?"[21]进而言之,当他谈论纯粹自我是包括世界的神圣意识的时候,他消除了一切明确谈论超验上帝的手段。同样,作为创造者的上帝这一观念也有问题。如果绝对是无限,我们永远可以在绝对中发现万有。

71 费希特的唯心主义试图融合许多原先谨慎待之的领域。他清除主观和客观、存在和行动、认识和伦理、上帝和世界之间的屏障。我们可以这样说,费希特以康德的第二《批判》为手段,以第三《批判》中的有机论为本位,综合了第一《批判》的结论。在因此产生的融合中,与其说世界离开我们的知觉就不存在,不如说自我向我们呈现的世界是一种障碍,这样我们可以发挥我们的道德自由。但是,谢林不赞成他狭隘地认为自然仅仅是道德活动的领域,这表明费希特和他这位从前的弟子谢林之间存在着分歧。

弗里德里希·威廉·约瑟夫·谢林

与费希特出身卑微不同,弗里德里希·威廉·约瑟夫·谢林(Friedrich Wilhelm Joseph Schelling,1775—1854年)[22]出身于备受人们尊敬的家庭。他的父亲是信义宗牧师,是著名的闪语专家。谢林15岁入读杜宾根大学,在此他与两位室友黑格尔和荷尔德林建立了深厚的友谊,后两者在思想史上留下浓重的一笔。因才华出众,谢林23岁获得耶拿大学的哲学讲师职位,在其早期岁月中他已是一位多产作家。

在谢林的早期生涯中，他是费希特的盟友，一度在耶拿大学共事。但是，尚在耶拿时期，部分受到施莱格尔兄弟以及诺瓦利斯的影响，谢林的哲学沿着浪漫主义方向发展，这时候谢林与费希特的关系冷却下来。谢林的下一个盟友是黑格尔，虽然后者年长他5岁，但还是强烈地受到年轻的谢林的影响。但是，随着黑格尔的名声让谢林黯然失色，两人的关系开始紧张。谢林陶醉于如下想法，即黑格尔盗窃了他的同一观和绝对观。部分是出于这段辛酸的经历，谢林在其后40年几乎没有提笔。这一时期的大多数作品是讲演汇编。在一定程度上，谢林在和黑格尔的争论中没有理解对方的思想。1841年，谢林受邀担任柏林大学黑格尔的哲学教授职位，自黑格尔去世，该职位已经空缺10年。德皇弗里德里希·威廉四世对浪漫主义抱以强烈的同情，他做出这项任命的目的在于拒绝在整个德国思想界蔓延的黑格尔哲学。

72

尽管谢林不得不屈就在黑格尔的影子里，但他认为黑格尔从他那里借鉴了许多东西也是有一定道理的。在这方面黑格尔倒不是惟一的一个人。谢林的思想在这一时期的罗马天主教思想中具有影响力[23]，而且塑造了克尔凯郭尔的存在主义，后者曾在柏林听过谢林的讲座。许多浪漫主义者也在谢林的作品中为他们自己的观点找到了思想基础。最近，他的思想通过保罗·蒂利希以及马丁·海德格尔的哲学和神学传开。[24]谢林才华横溢，但他的性格中有一种不安分，这使他从来没有停留于某一特定的方法，并将之不断发展完善。结果，谢林研究学者喜欢玩的一个游戏就是争论谢林哲学到底可以划分为多少个"时期"。的确，他的思想与其说具有体系，首尾一贯，不如说具有启发性，更能激发灵感。在我们的研究中，我们将关注谢林的同一哲学，他对审美的理解以及他的宗教哲学。

实在即创造性的有机体

谢林试图扩大自然在费希特思想中发挥的作用，但他对费希特的修正使他与浪漫主义而不是费希特建立了密切的关系。他认为，自然不仅仅是一个自我所设定的、道德活动出现其中的领域。根据

谢林的评价，这种思想是主观的，它让自然依赖于个体自我，正是自我导致自然缺乏活力和生机。相反，他认为自然是客观、有生机的，独立于我们的意识而存在，它本身具有目的性。第二个分歧在于费希特认为有意识的自我永远是分裂的。对于费希特来说，自我和非我之间的张力是道德奋斗的必要前提。但是，谢林认为，实在一直是统一的。在冲突和分裂的表象背后是实质性的统一。

在谢林离开费希特自然即非我的观点之背后，是他的同一(或无差别)原则。正如他认为的，“我们都一致赞同如下基本观点：[绝对]这一观念，在此一切对立面不仅统一，而且完全一致，在此一切对立面不仅被取消，而且彼此之间完全不可分割。”[25] 这意味着思维着的主体与无意识的对象最终不仅没有差别，而且是同一个事物的表现。它们两者是同一个辩证过程的两极，在这一过程之中，自然趋向意识，而有意识的存在寻求具体的表达形式。通过同一原则，我们不仅摆脱了像灵肉二分一类的古老二元论，而且谢林相信他还清除了费希特思想中残留的自我和非我或自然和意识这一二元划分。相反，万有趋向于主客体的和谐统一。

73

另外，谢林消除了上帝和世界的二分。世界并不独立于上帝而存在，它就是绝对的显现。但是，谢林的观点与其说是泛神论，不如说是万有在神论。上帝与他的受造物合一，但是上帝还是受造物的创造者。创造出现在上帝走出自身的行动中。世界就是上帝的自我表现。在创造中，上帝拥有的特征同样显现在个体自我以及自然之中。正如我们将看到的，这一点使他将创造性思想融入他的哲学之中。

但是，我们要认识到，在谢林的创造论中，上帝不是我们在该词通常意义上所认识到的实体，这一点非常重要。我们不是拥有上帝的意识，我们**就是**上帝的意识。反之就是认为上帝是外在于我们、独立于我们的对象。如果上帝可以被描绘为“永生”，——谢林的确相信这是必不可少的——那么上帝在其内部同样包含有人和自然拥有的张力和对立面。正如我们的意识一样，绝对的意识也是不断发展的。或者更加精确地说，我们的意识不断发展，这是不断发展的上帝的意识的一个结果。因此，谢林用整个人类和自然存在的特征即动

态和复杂，来取代传统简单的上帝的观念。

在上帝里面，对立面的和谐至臻完美，但在我们和自然之中这种和谐从来没有终结。相反，历史和自然的运动是一部不断发展的拯救史话。但是，以个体方式无法获得拯救。同一原则要求拯救应当是整体拯救，而且谢林的活力论要求拯救是不断进步的。谢林在追求拯救中认为统一就是"世界灵魂"。自然和精神都包含在这个世界灵魂之中，每一个都朝其对立面运动，以便找到整体的统一。从人这一极来看，拥有意识（精神）的人寻求成为客体，即通过创造具体地表现自己。我们的生命就是在精神和自然这两个对立力量之间发现内在统一的旅程。从另外一极来看，具体但无意识的自然则向意识运动，试图找到平衡。外在地表达人的思想和观念尚让我们无法掌握人类的欲望，而要理解客观实在向主体运动的思想就更加困难了。但是，如果我们记起谢林认为精神和自然最终没有差别，那么，这里难以理解的与其说在于谢林认为自然向心灵发展，不如说在于他主张理智寻找具体的表达形式。 74

谢林体系的核心在于源自同一原则的神圣自由观。

> 但是，绝对自由与绝对必然是同一的。例如，如果我们想像一个在上帝里面的行动，这种行动必定是绝对的自由，与此同时，这种绝对的自由也是绝对的必然，因为在上帝里面，我们认为没有哪个规律或行动不是源自于他本性中的内在必然性的。这类行动就是自我意识的源初的行动；它是绝对的自由，因为它并不取决于外在事物；它是绝对的必然，因为它源自于内在的自我本性中的必然。[26]

以这种自由观为起点，我们就能够理解谢林为什么会相信启蒙运动迷失了道路。后者认为自然是由规律主宰的领域。这种观点将自然与自由蕴涵其中的心灵领域割裂开。但是，当唯心主义冲破主观和客观之间的墙壁的时候，我们不再看到独立于心灵活动的自然规律。因此，因为上帝的主要特征是自由，世界是上帝的心灵，那么就无限者在历史中的活动来说，根本没有一套规律来做仲裁者。我

们不能限制世界内部可能会发生的一切。当划分心灵和自然之间的界限被废弃的时候，自然规律以及神迹之间的界限也就消失了，万有皆包含在上帝的自由之下。

75 在我们渴望理解和创作艺术中，上帝的自由通过人反映出来。正是在这里，谢林最明显地依赖于康德的第三《批判》，他的唯心主义锻造出与浪漫主义之间最密切的关系。当我们参与到像诗歌、艺术或宗教一类的创造活动中的时候，我们寻求用客观形式表达内心中的无限。谢林写道，“可以说，艺术对于哲学家来说至关重要，正是因为艺术向哲学家敞开至圣所，在那里，在自然和历史之中撕成碎片，在生活和行动中与在思想中一样必然要永远分离的事物，仿佛一团火焰，在永恒、原始的合一中燃烧着。”[27]哲学和艺术就是奋斗，由此我们尽管采用临时、局部的方式，但将绝对具体化，将心灵和自然结合到一起。

谢林思想以及整个唯心主义的一个重要方面就是他们攻击典型的西方哲学方法。西方思想的趋向就是通过分割、定义和分类来理解，以便寻找到永恒和普遍。谢林相信，基督教思想已经被这种方法扭曲了，在圣经观上尤为如此。如果圣经被认为是上帝最后、全部的启示，那么就失去了永活的上帝这一观念。[28]谢林认为圣经应当被视为神话。他的意思是，圣经中包含了对历史中的神圣之意识的表达。只要我们认识到神话是暂时和局部的，那么神话就能够帮助我们洞察到绝对。但是，基督教已经让神话变得僵硬，导致相信上帝也成为固定不变的实体。

谢林反对这种观点，呼吁回到在启蒙运动期间遭诅咒的思想。他不再追求理性的客观性和终结性，而认为哲学应当是思辨的。思辨哲学让我们保留了无限敞开的启示，这种哲学是“作为科学的神学的真正器官，在那个地方，在神圣存在中、在作为其工具的自然中以及在作为上帝启示的历史中的最高观念，都具有客观性”[29]。为了保留启示的历史特征，谢林建议我们根据如下两个基督教共有的思想，但以彻底重新界定的方式思考启示。首先，他认为启示是**道成肉身**。对他来说，道成肉身不是一劳永逸的事件，在此“上帝在既定的时刻承担人性”。相反，“上帝成为人的过程自永恒以来一直在进行。”[30]

这种东方而非西方的观点间接为谢林所承认。在谈及向印度人宣布道成肉身的传教士的经历中，他说道，“但是，印度人并不感到惊奇；他们一点也不为上帝在基督中道成肉身而争辩，只是认为在他们中时常发生的事件在基督徒中只发生一次，这倒让他们感到奇怪。”[31]对于谢林来说，道成肉身提醒我们，因为万有皆神圣，所以上帝临在于万有之中。 76

谢林用来谈论启示的第二个术语是护佑(providence)。他认为历史可以划分为若干个时期，通过解释上帝如何临在于世界就可以描绘这些时期。他带着典型的19世纪乐观主义精神打算指明通向第三个也是最高的阶段的道路。“第三个历史时期将会是：在那时候，在早期阶段作为命运或自然出现的力量已经作为**护佑**在自我发展，在那个时候，甚至那些似乎仅仅是命运或自然的工作已经从某次护佑开始不完美地展现自己，这一点也日益明显。”[32]因此，上帝的临在一直明显存在。它在过去被简单地误解为天数或自然规律的运动。随着重新认识到世界是上帝的意识，我们现今在护佑指导之下理解同样的事件。但是，我们应当认识到，对于谢林来说，护佑不仅指上帝正在进行的维护世界的活动。世界**就是**上帝的活动。

乔治·威廉·弗里德里希·黑格尔

19世纪西方最伟大的哲学家[33]乔治·威廉·弗里德里希·黑格尔(Georg Wilhelm Friedrich Hegel，1770—1831年)是哲学天才，他的思辨体系影响了此后的整个西方文化史。卡尔·马克思是受黑格尔影响的最著名例子(我们将会看到这一点)，但是，心理学、社会和政治理论、美学、神学，当然还有哲学，都感受到他的影响。一些也建立了哲学体系的哲学家影响不及黑格尔，而其他有影响力的哲学家则没有建立原创性的思辨体系。自黑格尔以降，西方哲学已经以某些方式四分五裂，甚至开始反体系。这部分是出于对黑格尔(以及他的学生马克思)的反动。事实上，从黑格尔去世至今，大多数西方哲学和思想文化都可以理解为与黑格尔伟大体系的系列冲突。 77

一些知识分子，特别是受过分析哲学训练的知识分子，发现黑格

尔的思想不是废话、不合逻辑的胡说，就是十足的无聊。这种偏见是经不起推敲的黑格尔的语言和思想难以理解，甚至晦涩，研读黑格尔著作的人都承认这一点。有人认为黑格尔的哲学是建立在一些简单的逻辑错误之上，或当代思想家可以完全忽视他的哲学。然而，黑格尔的许多关键思想继续产生着巨大的影响力和重要的意义，这一事实使得以上的看法消失得一干二净。即使黑格尔的一些观点错误或言过其辞，这并不能够降低他令人肃然起敬的哲学成就。黑格尔继续受到全世界学者严肃的不断的关注，他也配得这样的关注。[34]

黑格尔的生平

黑格尔出生并成长于符腾堡公国的首府斯图加特，在这一时期，德国分裂为许多地方公国。[35]黑格尔在地方学校（或高级中学）学业优异，获得公爵奖学金进入图宾根神学院。像斯图加特大多数已被社会承认的中产阶级家庭一样，在黑格尔家庭中充满了信义宗的虔敬。这类家庭中的许多男子进入政界、法律界或教会。的确，黑格尔的父亲乔治·路德维希就是政府公务员，在公爵的税务部门工作。

因此，黑格尔带着成为神职人员的目的来到图宾根神学院（Tübinger-Stift），但是，他最后没有走上这条道路。在神学院，他和重要的德国浪漫派和“激进派”同好们成为忠实的朋友，其中尤与校友兼室友的谢林和诗人荷尔德林交往甚笃。黑格尔早年就爱好具有浪漫派典型特征的希腊文化，并深受影响。在神学院，他像他的朋友们一样以极大的兴趣拜读了卢梭的作品。他与他们同样被法国大革命理想带来的激情所充满。他早期的神学著作（从未出版）表明康德和浪漫主义深深地影响了这位初露锋芒的哲学家。[36]黑格尔拒绝同时代的神学，尽管如此，他还是继续沉思宗教对于生活和社会的意义以及重要价值。

黑格尔毕业后做家庭教师，之后他通过与耶拿大学的谢林的友谊获得了第一份哲学工作。他在耶拿大学做编外讲师，并开始形成自己的哲学体系。他最伟大的著作《精神现象学》（*The Phenomenology of Spirit*）的出版成为这一时期生活的顶点。[37]但是，历史中断

了这一段平静的哲学生活。1806 年,拿破仑在耶拿之战中重创普鲁士曾经不可一世的军队。黑格尔敬重拿破仑,但是战争严重地扰乱了这座城市,黑格尔在耶拿大学的工作也随之失去了。事实上,黑格尔不得不带着《精神现象学》手稿逃离这座城市。尽管心怀担忧,这本书还是安全地交到了出版商手中。

黑格尔不得不另谋生路,为此做过报纸编辑。他最后在纽伦堡安居下来,做中学校长,于 1811 年在此结婚,其时他已经 41 岁。在这一相对安稳的时期,他出版了最广泛地展现其哲学体系的著作《哲学全书纲要》(*The Encyclopaedia of Philosophical Sciences in Outline*,1817 年)。这本著作分为三个部分:逻辑学、自然哲学和心灵哲学。该书为黑格尔讲课的教材,后来在出版时加上了他自己的评论以及学生的笔记(第三版,1830 年)。[38] 在这一时期,他还出版了巨著《逻辑学》(*Science of Logic*,1812—1816 年)。[39] 部分是由于黑格尔出版了这些著作,他名声日隆,最后他在柏林大学谋得哲学教授席位,自费希特去世后这一席位一直空缺。

柏林是普鲁士的首府以及商业、文化和权力的中心。在此黑格尔的地位和影响力日增,他的讲座吸引了大量的学生、权贵和文化名流,他们来自整个德语世界。1821 年,他出版关于正义或权利(德语 Recht)的哲学著作,该书是他在世亲手出版的最后一本书。[40] 黑格尔的思想最终让其他所有的哲学教授(其中包括谢林,他们的友谊多年来一直冷淡)暗淡无光。他的名声和追随者遍及整个德国大学。在其影响的顶点,他被选为柏林大学校长,但是一年后,1831 年,死于传染病。德国知识界深感他的去世是无法挽回的巨大损失。他的学生最终出版了他的《哲学史讲演录》、《美学讲演录》、《历史哲学讲演录》和《宗教哲学讲演录》,收在他的 18 卷全集之中。[41]

黑格尔的体系

79

黑格尔的著作不会被研读西方哲学的学生们所忽略,但是英语世界的学生在接近他的思想上处于劣势。黑格尔的风格和语言对我们来说非常陌生,众所周知,他的枯燥乏味让人难以亲近。用英语写

作的哲学家们现今的特色在于形成清晰、精确的论点，以逻辑方式阐述论点，从普遍接受的前提推出结论。黑格尔的风格则完全不同。他诉诸我们的共同经验，但是，他一直是从他自己的体系出发来这么做的。在必要的时候黑格尔会提供一般的论证，但是，在大多数情况下他要求我们同情式地理解他的观点。他解释我们的经验或我们共同的认识：这种解释是对实在的洞察，而非严密的逻辑论证。这种风格以现象学和生存主义哲学为典型，黑格尔是这两种哲学的榜样——无论是好还是坏。

黑格尔的思想比其他任何西方伟大哲学家的都更具有整体论的特征。他强调实在的统一，特别是人与自然的统一，这表明浪漫主义理想对黑格尔产生了影响。以下就是这类影响的一个例子："异教从一开始就包含有非常平静的和好境界，……[反之，基督教失去了]精神的天然统一[即人与自然的统一]。"[42]这种渴求与自然统一的情怀带有卢梭的遗风，的确也带有浪漫派思想的神韵。对于黑格尔来说，哲学能够提供这类统一，但是这种统一仅仅是完整的知识体系。我们必须从各个方面认识真理，否则真理就不完整。"真理赖以存在的真正形态只能够是这类真理的科学体系。……真理是整体。"[43]黑格尔在这里使用的术语"科学"，德语为*Wissenschaft*，意指严格地探究知识。它并不像英语世界将该术语局限于自然科学。对于黑格尔来说，正如在亚里士多德那里一样，哲学是最高的科学。

黑格尔还是自柏拉图以降最伟大的辩证法思想家。因此，对于黑格尔来说，每个特殊真理只是部分真理。它需要置于整个实在中才能够得到完整的理解。只有当它置于更大的体系之中，它仅仅作为部分真理的特征才能显示出来。它需要与其他不同甚至对立的真理互补。这就是黑格尔为什么是一个辩证法思想家的原因。他相信，只有在正题、对立面（反题）以及合题之间的辩证运动背景中，实在之真理以及历史之真理才能够得到展现。最后的合题保留了正题和反题中的菁华，抛弃了原先实验性的实在之表达形式中的错误和虚假。黑格尔表述同时发生的保留和抛弃的术语是德语*Aufhebung*，该词指既"否定"又"保存"，通常翻译为"扬弃"(sublation)。这一辩证法思想史可从黑格尔上溯至费希特、康德，一直回溯到柏拉

80

图。但是，黑格尔在其自身的体系中赋予该思想以新的意义和力量。

我们可以用中国古典著作《道德经》来说明黑格尔的整体实在论。该书第二章写道：

> 有无相生。
> 难易相成。
> 长短相形。
> 高下相盈。
> 前后相随。[44]

实在中的每个方面似乎是独立的，但是在根本上万有相辅相成，依赖于他者而存在。用黑格尔的话说就是：

> 如果[某一事物中的]许多确定的属性确实彼此无关，如果它们仅仅和自己联系，那么它们将不再是确定的；因为只有当它们既彼此区别，又与作为对立面的他者彼此联系的时候，它们才是确定的。……换言之，事物在他物中拥有它本质性的存在。[45]

我们认为每个事物是分离、惟一和孤立的。黑格尔则指出：事物为了成为事物，它必须与其他与之不同的事物联系，后者既界定它，又区别于它。“长短相形。”

让我们举明暗对立为例子。黑暗的房间之所以黑暗，是因为它没有光明：黑暗即缺乏光明。因此，“暗”与“明”联系起来，反之亦然：一方是另一方的否定。一方只有在与另一方的对立关系中才能够存在。黑格尔有时候称这种关系为“矛盾”。我们必须记住，他并不总是指逻辑矛盾，而是指任何种类的对立（例如，人压迫人，两国交战）。[46]

但是，黑格尔的辩证法并不止于矛盾、否定或差异。黑格尔认为，思想已经在其内部包括它自身的否定及其对立面的发展。然后思想向伟大的合题运动。举例来说，“暗”这一观念和实在已经包括“明”。可以想像，我们在半夜醒来，注意到外面是黑暗的。我们说，

暗是明的对立面。但是为了注意到黑暗，外面必须要有一些光明。如果说我们根本不能够观看，那么我们什么也看不见。在这种情况下，我们不会认为"外面是黑暗的"，而是认为，"我们不能够观看！"可以想像一下，在被剥夺感觉的箱子里面，戴上眼罩，这样你什么也看不见：这就不是我们在知道外面黑暗的时候感知到的东西。因此，说"外面黑暗"已经提及一些（非常少量的）光明。为了看到外面是黑暗的，必须有一些光在场。与此类似的情况还有，如果我们想像一下我们在纯光之中，那么我们将会失明。必须要有一些黑暗（纯光的减少或减低）出现，这样我们才会知道外面是光明的。

光明和黑暗不仅矛盾。它们为了被人认识已经包含了一定的对立面。事实上，"光"与"暗"是大光谱中的两个力矩。较为强烈的光谱才是黑格尔的合题。（用黑格尔的话来说）在纯光到纯暗之间的光谱概念中，光明和黑暗都被"扬弃"了。对于黑格尔来说，"观念"（Notion）或"概念"（Concept，德语均为 Begriff）一词非常重要。它指哲学中最科学因此也是最辩证地思考某一对象（例如我们上述例子中的光明）。黑格尔相信整个实在都遵守这一辩证法。

他称整个实在为"绝对"，该词是从谢林那里借鉴来的。实在是辩证的：不仅仅哲学或思想，而且世界也是如此。绝对不是静态的。相反，绝对一直在向更伟大的合题即真理伟大的具体体现运动。"真理是整体。但是整体不过是通过发展至臻圆满的本质。我们必须这样谈论绝对，它在本质上就是结果，只有达到目的它才真正的是其所是。"[47]整个实在趋向于某个目的或目标运动，而这一目标或目的就是绝对。对于黑格尔来说，可以用辩证法来描绘这一运动过程。历史向三重模式运动，即现状（正题）、冲突（反题）和解决（合题）。因此，黑格尔将实在理解为动态、历史和以目标为本位的。因此，如果他是一种类型的唯心主义者，那么我们必须认为他是**历史唯心主义者**。

82

黑格尔的确是一位唯心主义者。他的作品充满 Geist，该词指"心灵"（mind）或精神（spirit）。他认为"历史就是心灵，就是以事件的形式或直接实际的自然包裹自己的心灵"。[48]黑格尔不像乔治·贝克莱（George Berkeley）主教那样是一位主观唯心主义者，认为物质

对象崩溃成为精神感觉。[49]在黑格尔看来，历史中的特殊事件或自然中的特殊事物是真正、重要的事实。但是，尽管如此，它们是整体即绝对的一个部分，归根结底，整体就是绝对精神或无限心灵。黑格尔认为，当我们认识整个实在的时候，主观或精神方面最为根本。“实体在本质上就是主体。”[50]这就是为什么对黑格尔来说万有——历史事件、如我与你一样的有限心灵、社会制度和自然对象——都是绝对精神的表现形式的原因。实在最终是理性，理性（绝对精神）是一切实在的基础。“理性是实在，实在是理性。……领会本质是哲学的任务，这是因为本质就是理性。”[51]

黑格尔的历史哲学和社会哲学

作为历史唯心主义者，黑格尔所理解的（遵守辩证法的）历史过程是无限心灵在自然和社会发展中的外化。“科学既要详细描述这种形成运动的发展经过及其必然性，又要描述那种已经沉淀而为精神的环节和财产的东西所呈现的成熟形态。”[52]如果历史是精神（无限心灵）的外化，那么理解每个独立的历史时代的文化就非常重要。我们探求从整个时期来理解过去，现在认为这种方法是“自然而然的”。黑格尔称社会和文化制度为每个时代的“客观精神”，并试图解释在每个历史时期、在每种文化中的基本思想和制度，将它们与整个历史联系起来。这是黑格尔时代令知识分子们陶醉的一项活动。文艺复兴已经重新发现了历史的重要性，并成为德国浪漫主义运动（例如J. G. 冯·赫尔德）的核心思想。黑格尔将对历史重要性的强调带到他思想体系的核心之中。西方文化此后一直在方向上具有历史性。我们通过探求新文化的历史来研究它。在我们新学科（例如心理学）研究上，我们将探求它的发展历史。西方人比其他人要更多地强调历史性，这要归功于黑格尔。

83

黑格尔的哲学史著作是自亚里士多德以来第一部由一位主要哲学家论述这类主题的著作。在黑格尔之前，西方哲学家如康德以非历史的眼光来思考抽象的逻辑真理或事物的本质属性。黑格尔动摇了这一“纯粹、永恒的”抽象哲学的神话。正是他提出哲学是精神在

特定历史时代的表现。尽管如此，黑格尔并没有陷入历史主义(或文化相对主义)。因为他相信历史是绝对精神的表现，他坚持永恒、超验的真理。但是，这类超验的真理只有在特定的历史发展过程中才能够找到它们的表现形式。因此，黑格尔的哲学史讲演录为黑格尔的历史理论提供了典范，为他的著作提供了一份出色的导论。

在黑格尔关于宗教哲学和历史哲学的著作中，他坚持同样的历史理论。只有在《逻辑学》和《哲学大全》中他以非历史的方式概述了他的体系。在这些著作中，他追求"纯粹的"概念知识，"上帝(即纯粹理性)在创造自然和有限心灵之前具有永恒的本质，要像这样来说明他。"[53]黑格尔认为逻辑学是最高的科学。"在逻辑学中，我们必须处理纯粹的思想或纯粹的思想限定。……相反，其他的哲学科学——自然哲学和心灵哲学——是作为应用逻辑学出现的。"[54]但是，黑格尔的逻辑学不是我们通常在大学学习的那种逻辑学。它包括像形式论证一类的东西，但是它本质上是抽象的形而上学体系。它涉及如下主题：存在，自为存在，无限存在，概念和绝对理念。事实上，黑格尔曾明确地说道，"因此，**逻辑学符合形而上学**，符合用**思想**把握的**事物**的科学。"[55]在《哲学大全》的其他地方以及关于美学和法哲学的讲演录中，他是在名义上而非历史意义上运用他的逻辑学的(但是，尽管如此，黑格尔预设美学和政治学在历史上是发展的)。

《法哲学原理》是黑格尔成熟地反思伦理、政治和社会的代表作。在继续坚持历史唯心主义的同时，黑格尔将每种文化和每个时代的国家理解为"伦理理念的现实化。……国家是具体自由的现实化"。[56]黑格尔真正地爱好整体论，他认为家庭生活、道德和法律、市民社会以及宗教实践都是在伦理国家中统一起来。国家必须承认个体自由，但是(辩证地说)个体"不仅得到全面发展，而且他们的权利获得明确的承认……他们还一致地投入到普世关怀之中"。[57]高贵的公民只有在国家中才达到完全实现。这是一种具有浓厚的"唯心主义"色彩的政治哲学(注意双关语)。黑格尔已经因为过度乐观地理解政府、要求个体服从国家而受到严厉的批判。在德国皇帝威廉以及阿道夫·希特勒看来，这些反对意见尤为尖锐。但是，后来哲学界最景仰的一本书是他的《精神现象学》。

《精神现象学》也论及发展，但是方式不同。在这本开创性的著作中，黑格尔追踪了意识而非历史时代的发展。他追溯了意识的辩证发展道路，从基本的感受性直至精神在艺术、宗教和哲学中达至的最高领域。这本著作是作为从未面世的“科学体系”的导言出版的。尽管如此，它的确较好地成为黑格尔成熟体系之导言，这也是他出版的第一部重要著作。该书一直以来成为他最有影响的著作。黑格尔自己这样谈及这本书：

> 在《精神现象学》中，我展现了意识的运动，从最初意识自身与对象之间的直接对立发展至绝对的认知。这一运动的道路经历了**意识和对象之间关系**之各种形式，其结果就是具有科学的观念。[58]

正如每个事物只有在他物中才拥有自己的存在，黑格尔也认为每个人只有以他人和社会为背景，只有在与他者的对立中，才能够得到发展。黑格尔以个体意识为起点，但是，无限心灵寻求在自我意识的自由中理解自身，他的目标就是带领我们理解我们的有限心灵是这种无限心灵的表现形式。毋庸赘言，我们大多数人没有意识到自己在这场伟大的舞台剧中扮演的角色。但是，如果我们仔细阅读黑格尔的论证，就会看到他卓越的才华。上帝通过我们有限的心灵，也就是说，上帝在社会和历史中，理解自身，我们最终被卷入上帝的历史之中。

85

黑格尔的宗教哲学

这种对历史和社会的理解带出了黑格尔神学问题。黑格尔真正理解的上帝是什么？因为可以用几种方式理解黑格尔的著作，所以这一问题已经争论了一个多世纪。[59]一方面，明确地说，黑格尔不是传统意义上的一神论者。在其成熟期思想中，黑格尔的确回到信义宗正统思想，认为自己是基督徒哲学家。他的确采纳了许多基督教思想和术语并运用至他的哲学，认为基督教是惟一的真宗教。但是，

由于他将上帝与绝对精神等同起来，我们几乎不可能认为这与托马斯·阿奎那一类的神学是一回事。在黑格尔看来，上帝是动态的，是与历史过程、有限心灵之总体以及社会制度相整合的上帝。

另一方面，黑格尔几乎不会是一位**无神论者**。[60]绝对精神不会还原为许多有限的精神表现形式。黑格尔确实相信上帝。那么，他或许是一位**泛神论者**。黑格尔在世的时候就受到这一方面的指责。这种解释十分严肃地看待黑格尔将上帝等同于绝对的事实。但是，仔细阅读黑格尔著作就会形成比较平衡的观点。黑格尔认为上帝既超越此岸世界，又内在于此岸世界。他毕竟是一位辩证法哲学家，将黑格尔的观点视为泛神论忽视了他辩证法中的超越环节。

最可能的是将黑格尔的神学解释为**万有在神论**。[61]这是一个现代术语，用来指主张上帝既区别又依赖于世界的哲学。上帝不同于一切有限的事物，但是，又与万有密切地联系。可以将万有在神论比喻为一个具有身体的心灵。宇宙不是上帝，而是上帝的“身体”。因此，对于黑格尔来说，创造和道成肉身是同一回事。

我们注意到，成熟期的黑格尔思想回到基督教正统的有神论。他肯定道成肉身、三位一体、人的罪恶和人需要拯救。但是，在黑格尔看来，神学不是最高或绝对认识。在特定的黑格尔哲学中，只有哲学才会科学地认识上帝。基督宗教是真理，但是依然还处于“表象”或图像思维水平上。它必须被科学的宗教哲学所扬弃。

86

> 这种图像思维形式(即宗教)形成了特定的模式，在此精神在共同体中认识自身。精神的自我意识已经发展成为观念的观念，而这种图像思维形式尚未及此：这个中介尚不够完善。[62]

因为宗教尚未完成趋向上帝观念的辩证运动，所以它是不完善的和非科学的。只有黑格尔自己的哲学能够做到这一点！因此，黑格尔哲学长期取代了神学。

黑格尔的影响

黑格尔的人类意识、艺术和国家观对文化、哲学和社会科学产生了巨大的影响。如果我们取消《精神现象学》中的真知灼见，那么我

们很难想像政治理论、社会学以及心理学会像什么样子。存在主义以及现象学从黑格尔溪流中汲取了大量的泉水。本丛书第三卷将全面探讨这些流派。具有讽刺意味的是，黑格尔对超验和内在的综合不久就分裂了。在下一章中，我们将关注黑格尔对宗教，特别是对基督教的影响。

第五章　人即神圣的道成肉身

87

从非哲学专业人士的观点来看，领会黑格尔宗教哲学的魅力是非常困难的一件事情，因为它晦涩并偏离了神学传统。但是，它迅速崛起成为19世纪中叶非常重要的因素之一，当时的神学空白部分说明了这一事实。面对日新月异的科学以及基督教中日益增长的历史发展意识，保守的正统神学所赖以为系的假设似乎难以继续维持。同时，基督教中的理性主义方法受到康德哲学的严重摧毁。黑格尔的形而上学则提供了第三条道路，大批神学家即刻抓住这一新的机遇。

黑格尔留给基督教的遗产

因为黑格尔主要关注的是提供包罗万象的形而上学体系，提出可以运用的建议，而非实际地解决他的哲学思想与特定学科的关系，所以，他的宗教思想可以做各种不同的解释。面对这种模糊不清，神学和哲学很难保持黑格尔思想中的辩证平衡。黑格尔的重要弟子之一大卫·弗里德里希·施特劳斯(David Friedrich Strauss，1808—1874年)注意到黑格尔的追随者可以划分为两大阵营：黑格尔"左派"和黑格尔"右派"。黑格尔右派坚持黑格尔体系中的超验层面，但多少也坚持保守立场，捍卫普鲁士政权和路德主义。这一立场的倡导者如菲利浦·康拉德·马尔海内可(Philip Conrad Marheineke，1780—1864年)以及K.F.戈舍尔(K.F.Göschel，1784—1861年)依然与正统思想关系紧密，同时运用黑格尔思想来重新表达基督论。直至19世纪中叶，黑格尔右派在德国许多大学地位显著，但他们对黑格尔思想以及神学贡献甚少，不久就消逝了。

88

黑格尔左派或青年黑格尔派如施特劳斯领时代之先，形成激奋人心的新哲学，在让西方思想为之倾倒的同时，时常与政府、教会以

及学术权威发生冲突。[1] 这些思想家们超越了黑格尔的思想，但采纳了他的方法和逻辑。他们强调绝对精神的内在特征，将黑格尔的上帝简化为整个人类或历史过程。这一团体中的杰出人物有大卫·弗里德里希·施特劳斯、费迪南·克里斯蒂安·鲍尔(Ferdinand Christian Bauer，1792—1860 年)、路德维希·费尔巴哈(Ludwig Feuerbach，1804—1872 年)以及卡尔·马克思。施特劳斯和鲍尔是本章的主题人物，他们高度批判传统的基督教思想，但仍试图从内部重建基督教。相反，费尔巴哈和马克思则认为不必再抢救基督教，相反，它是一个需要克服的问题。这四个人都拒绝有神论，除了鲍尔之外最终都倒向无神论。黑格尔及其右派在政治上坚持保守立场，而青年黑格尔派则倾向于政治激进主义。[2]

大卫·弗里德里希·施特劳斯

大卫·弗里德里希·施特劳斯(David Friedrich Strauss，1808—1874 年)的早期生涯鲜为人知。他早年在布劳波伦(Blaubueren)进入低等神学院学习，准备从事牧师职业。在此他与一位名叫 F. C. 鲍尔的年轻教授接触，后者的生涯最终和这位弟子紧密地交织在一起。施特劳斯由这里来到图宾根大学，在此学习的课程最初包括两年的哲学和语言以及最后三年的神学。因为最初几年对哲学教育质量不满意，施特劳斯与几位朋友，其中包括天才的克里斯蒂安·马尔克林(Christian Märklin，1807—1849 年)以及弗里德里希·菲舍尔(Friedrich Vischer，1807—1887 年)，开始一起研究浪漫派，并对谢林尤为感兴趣。这些著作激发起他们最初对内在的上帝观念发生兴趣。在施特劳斯开始神学研究的那一年，发生了另一转折。来自布劳波伦的教授鲍尔在图宾根大学谋得教职，通过他的影响，施特劳斯对施莱尔马赫的神学发生兴趣。施特劳斯从来没有真正成为施莱尔马赫神学的信奉者，但他在施莱尔马赫暗含的万有在神论中找到了在超自然主义和理性主义之间开辟另一条道路的可能性。1827 年，施特劳斯及其朋友开始私下里研究黑格尔的《精神现象学》。正是黑格尔的思辨哲学方法对施特劳斯神学产生了最为深远的影响。

89

从图宾根大学毕业之后，施特劳斯曾短期做过牧师，并在一家预备学校教书，此后他来到柏林大学从事研究。此时的柏林大学声名显赫，当时最受尊敬的教会史家奥古斯特·内安德(August Neander，1789—1850 年)、旧约专家恩斯特·威廉·亨斯腾堡(Ernst Wilhelm Hengstenberg，1802—1869 年)以及黑格尔和神学右派之集大成者菲利浦·马尔海内可，云集该校。但是，主要吸引施特劳斯的是施莱尔马赫以及黑格尔，而现在黑格尔对施特劳斯最具吸引力。施特劳斯在柏林大学主要与黑格尔接触，参加了他的两个讲座。但在他到达柏林不到一个月后，黑格尔成为肆虐这座城市的霍乱瘟疫的最后一批牺牲者之一，他去世了。在施特劳斯第一次与施莱尔马赫见面的时候，施特劳斯即被告知黑格尔去世的消息。据说施特劳斯对此消息的回应是，“但我是为他而来的。”无论真假，此后施特劳斯与施莱尔马赫的关系虽然真诚，但稍显冷淡。虽然他对失去倾听大师教导的机会感到非常失望，但他还是留在柏林大学与其他黑格尔派思想家一起从事研究。

1832 年，施特劳斯离开柏林大学成为图宾根神学院(Tübingen Stift)的副讲师，他开设的讲座在此极受关注。他深得学生欢迎，但因为他支持黑格尔哲学，哲学系老师对他产生了敌意。部分是因为他渴望避免由讲演引起进一步的争论，部分是因为为了迅速完成他对福音书的研究，施特劳斯于次年终止讲座。1835 年，《耶稣传》第一卷出版，其时施特劳斯年仅 27 岁，毫不夸张地说，该书成为 19 世纪神学研究的转折点。他希望该书成为重新解释基督教信仰的工具，期望在学术圈子里面引起相当大的争议。相反，他发现自己卷入了远远超乎学术的激烈争论之中。[4]

我们在下文将考察出现愤怒的原因，而这一争论的附带结果就是摧毁了施特劳斯的学术生涯。虽然施特劳斯没有被直接解除大学教职，但他收到去路德维希斯堡(Ludwigsburg)的一家中学任教的“任命”，人人都知道他在那里不会受到欢迎。直至 1839 年，施特劳斯才获得第二次学术任职的机会，其时他被任命为苏黎世大学教义学教授。但是，普遍反对任命这位大异端的骚乱迫使苏黎世市政府大议会发给施特劳斯养老金，令其退休。不久之后，他转而追求文学

和政治，其后的20年他没有撰写神学著作。直至他晚年，他甚至放弃了黑格尔式的基督教而走向了唯物主义。[5]

《耶稣传》之争

虽然施特劳斯的作品横跨40个春秋，但他的处女作《耶稣传》显然是他最重要的著作。它旋即成为19世纪圣经研究中最具争议的作品，并为圣经历史批判研究奠定了基础。其意义如此深远，以至于同时代的一位新约学者称"这本书是自路德《九十五条论纲》以来最具革命性的宗教文献"。[6] 该作品本身包括三个部分。第一个部分简要地介绍了神话历史，其中包括概述超自然主义以及理性主义福音书研究方法。施特劳斯既不赞成超自然主义未经批判就接受神迹的做法，又认为理性主义将神迹重新解释为误解自然事件也是不可信的。施特劳斯指出，这两种最常见的福音书研究方法中隐藏着阻碍因素，由此认为他自己的神话学方法是惟一令人满意的选择。

《耶稣传》的第二部分，显然是内容最广泛的一个部分，逐章逐节详细地分析了福音书中的耶稣生平。整个这一部分的分析前后一贯：施特劳斯评述了超自然主义以及理性主义的解释，指出两者的荒谬性，接着提出自己的神话学透视图。他几乎始终如一地认为，福音书中某些故事的内核具有历史性，而叙事本身则较少具有历史成分。

91

施特劳斯极少关注福音书缺乏历史事实，《耶稣传》最后一个部分提出他这么做的理由。在简短的"结论"中，他不再依赖历史上的耶稣重构基督论。超自然主义和理性主义的根本问题是二元论，即坚持在上帝与人之间做出明确的区分。经过施特劳斯修正的黑格尔一元论能够提供揭示道成肉身之真义的道路：上帝与人合一的观念，而非这一观念在历史上的表现。因此，基督论并不依赖于历史来重构耶稣生平和教导，而是依赖于这种观念。

极少会有一本书能够像《耶稣传》一样在如此众多的领域激起争论，甚至回过头来看，我们也难以明白为什么像这样一本用于学术团体的著作会激起如此巨大的争议。其中的任何因素单独拿出来都没有什么特别新奇的地方。施特劳斯还是学生的时候，鲍尔就向他介

绍了神话学方法。早在一个世纪之前，莱辛在《文学书简》(*Wolfenbüttel Fragments*，即《沃尔芬比特尔书简》，1770年，莱辛为获得固定收入到布伦瑞克公爵的沃尔芬比特尔图书馆当管理员，此书为这一时期作品，死后由他人汇编出版。——译者)中挑战圣经中耶稣生平叙事的历史性，另外，在从莱辛至施特劳斯期间有几本著作也这么做过。此外，主宰施特劳斯结论的唯心主义一元论正在德国学术界盛行。因此，我们不能够割裂上述任何一个因素并以之为争论的来源，我们通过综合这些因素才会找到较为满意的解释。

由该书激起的强烈反响的确涉及该书的风格、技巧以及特性。首先，在评价超自然主义以及理性主义解释的时候，施特劳斯时常语带讽刺。其次，《耶稣传》具有在学术著作中极少会找到的特征——文笔优美。阿尔伯特·史怀哲说道，“从文学作品来看，施特劳斯的处女作《耶稣传》在整个学术文献范围内都是最完美的作品之一。”[7] 最后，只要黑格尔思想依然具有理论性，它就为许多人所宽容。但是，当施特劳斯有系统地将黑格尔理论运用到福音书中的时候，非黑格尔派就有了一个支持他们反黑格尔哲学的具体榜样。施特劳斯自己说道，“当我的这本书面世的时候，许多黑格尔哲学的反对者运用书中的结论来证明黑格尔的哲学化方法会导致解构性的结果，对此我并不感到奇怪。”[8]

92

可以预料的是，超自然主义者关注施特劳斯对他们研究福音书方法的攻击。他们认为圣经材料具有历史性，并将之与圣经权威联系起来，施特劳斯对这两点提出质疑。施特劳斯假定科学世界观和逻辑一致性将神迹排除在外。“上帝有时候间接、有时候直接对世界发挥作用，这一主张将变化以及时间因素引入他行动的本性之中。”[9] 最让超自然主义苦恼的是，施特劳斯断定，构成基督论最内在核心的圣经材料，包括复活以及升天的叙事，充满了神话。如果这些材料在历史上是不可靠的，那么超自然主义基督论的圣经根基就瓦解了。换言之，超自然主义者将历史上的耶稣和信仰上的基督等同起来。如果施特劳斯有效地证明这两者是不相同的，那么超自然主义的基督论就崩溃了。

理性主义者热烈欢迎施特劳斯质问福音故事中的超自然因素，

但他们的立场同样受到尖锐的批判。像对待超自然主义立场一样，施特劳斯对理性主义神迹观同样冷嘲热讽，非常精到地证明理性主义者如何滥用福音故事来发现神迹故事背后的自然原因。施特劳斯还削弱了理性主义者赖以理解耶稣的历史内核。进言之，施特劳斯反对他们关于耶稣实际存在的结论。他认为，耶稣认为自己是末世的弥赛亚，而非像理性主义者倾向于勾画的那样是一位伦理学教授。

在激烈地回应施特劳斯这本书之背后还存在着政治因素。老一代学者已经找到或至少达成神学与其他科学之间的和解。随着施特劳斯《耶稣传》的来临，和解不复存在。他的结论重新开启了可以上溯至启蒙运动的通常极为激烈的宗教攻击。这被认为威胁到教会、大学和政府之间脆弱的和平，就像在19世纪中叶的德国，这三者紧密地联系在一起，这可不是一件小事。另外，《耶稣传》带头引发了两个阵营之间的争论：一个运用黑格尔哲学来为普鲁士君主制辩护，一个则反对黑格尔。因为施特劳斯的这些观点威胁到正统神学和普鲁士政府之间的联盟，黑格尔右派则被迫在仓促间要么否定他的哲学，要么表明施特劳斯没有正确地将黑格尔的神学运用到基督教之中。[10]

93

最后，施特劳斯相信，为了给黑格尔式重新阐述神学留下空间，摧毁的工作是必需的，这造成了《耶稣传》引发的大爆炸。他试图瓦解福音叙事中的历史性，拒绝上帝的超验性以及位格性，这必然带来严重的对立。此外，如果一个人没有发现黑格尔主义非常可信，那么施特劳斯以之为基础建构的基督论也会受到拒绝，所留下的仅仅是他否定性的结论。因此，随着黑格尔哲学退出历史舞台，施特劳斯这本著作中的解构性层面也已成为历史遗产。概言之，《耶稣传》设法疏远德国几乎每个利益团体，因此，施特劳斯被迫在几个战场上捍卫他的观点。

作为神话的福音书

《耶稣传》试图直面福音叙事以及相应的神学重新阐述之间的张力。施特劳斯认为，通过协调或求助于上帝干预历史不能解决这种

张力，因为后者“与已知的主宰事件发生过程的普遍规律不相吻合”[11]。此外，我们不应当求助于空想的编年史和理性主义解释，它们滥用圣经叙事，使之不再可信。相反，福音叙事中的问题是因为超自然主义者以及理性主义者在神学上坚持保留福音故事的历史性而引起的人为问题。但是，如果我们将这些故事作为神话来阅读，那么历史真实性就不再重要，“福音历史上从来没有调解的无数差异以及编年史上的矛盾在某种程度上一下子就消失了。”[12]

施特劳斯提供了一些用来确定圣经中神话要素的基本指导方针。首先，那些违背自然规律的事件，以及本质上与其他叙事不一致或相矛盾的事件，都应当被视为神话。其次，“如果形式是诗歌，如果各种角色用诗进行交谈，而且其格调要比从他们的教养以及处境来看所能预想的要更为繁冗和高雅，那么这样的话语无论如何不应该被视为是历史的。”[13]同样，“如果某种叙事的内容，同这种叙事所出自的那个圈子内部存在和流行的某些观念明显相符，……从环境来看，这种叙事或多或少可能起源于神话。”[14]

94

施特劳斯将神话基本界定为“直接或间接与耶稣相关的叙事，我们可能不认为这种叙事表达事实，但是……是他[耶稣]最早的追随者的思想产物”。[15]神话可以被进一步还原为两个子概念。**纯粹神话**产生于文化中的弥赛亚盼望，或产生于“耶稣个人人格、行为和命运留下的印象”[16]。换言之，它们是故事，用来证明由教会归于耶稣的重要意义。登山变相故事将耶稣描绘为受荣耀的弥赛亚，就是纯粹神话的一个案例。**历史神话**“以明确的个别事实作为基础，宗教热情捕捉住这些事实，用从基督观念中挑选出来的神话概念润饰这些事实”。[17]因此，虽然耶稣实际发生的一件事情或一句教导可以提供历史背景，但现在的处境已经远离历史根基，以至于福音故事不可能适应于现在的处境。

如果福音书中的大部分材料可以视为神话的话，我们必须要问：它如何以这种形式出现的？首先，施特劳斯认为，主张第一代信徒能够用哲学和历史汇报他们的耶稣经历是错误的。相反，他们使用在他们的世界中惯用的方式表达他们的思想。因为该时代的文学具有高度的神话性，所以，当我们发现福音书运用了同样的表现手段时，

我们不应感到奇怪。犹太基督徒不仅运用那个时代的文学形式，而且还借鉴旧约中的思想材料来谈论耶稣的重要意义。其中的一个主要思想就是弥赛亚观念。“因此，在形成第一个基督教社团以及撰写福音书期间，发挥作用的依然是仅仅将几乎已经成型的弥赛亚传说稍加变通转变为耶稣，使之适应于基督教的观点，适应于耶稣的个性和环境，只有极少一部分是完全新的神话。”[18]考虑到耶稣的追随者及其信仰耶稣的文化视野，施特劳斯认为他们并无故意欺骗的过错。“无论采取什么样的异教徒的神话观点，就新约来说，非常容易表明，关于耶稣的这种虚构最先可能是在没有任何欺骗意图的情况下形成的。”[19]

施特劳斯认为，耶稣与弥赛亚盼望联系起来的理由相对简单一点：耶稣声称自己就是弥赛亚。如果社会和宗教处境塑造一个人交流的形式和内容，那么，它也会影响到一个人的自我理解。作为公元1世纪犹太教产物的耶稣可能认为自己就是人们期盼的弥赛亚。这一由施特劳斯重构的弥赛亚意识在耶稣和施洗约翰的接触之中形成。[20]耶稣在施洗约翰身上看到的悔罪先知模式逐渐发展成为他的弥赛亚信念。耶稣的弥赛亚观念中最有影响力的一点，不是重建大卫统治世俗世界的王权，而是死后重回人间的人子的王权。[21]耶稣将这幅图景与旧约中受苦的仆人结合到一起。结果，通过受苦的仆人这一主题，耶稣相信他可能会被杀死，但将作为人子复临人间。[22]

施特劳斯的确阐述并重构了耶稣的弥赛亚意识，除此之外，他还认为，我们对历史上的耶稣所知甚少，知道的不过是耶稣由约翰施洗，拥有一批门徒，广施教诲，认为自己就是人们期盼的弥赛亚，预言他的死亡，在十架上被钉死。除此之外的形象就模糊不清了。耶稣诞生的叙事、受试探、登山变相、荣进耶路撒冷、洁净圣殿、复活和升天在很大程度上或完全是虚构的。重构耶稣生平年谱是不可能的。“在耶稣受洗与十架受难之间的整个间隔中，它们[符类福音书]的叙事类似于佚事汇编，大多数是用观念类比和联合这根线串联起来的。”[23]约翰福音被描绘为“主要是福音书作者约翰的自由创作”[24]，较少具有历史价值。施特劳斯认为福音书保留了耶稣的一些教导，它们“像花岗岩碎片一样，不可能溶解在口传传统的洪流之中”。但是，

他马上补充说，“它们极少不被从本来的联系中撕裂开，漂移出原来的处境，安置在并不属于它们自己的地方。”[25]

96

施特劳斯重构黑格尔

施特劳斯在研究福音书的结尾，预料到人们对他至此所得出的结论会产生什么反应。“非常明显，我们现在已经结束的这项研究的结果，已经消除了基督徒必须相信的一切当中最伟大、最有价值的一部分，即信仰救世主耶稣，已经连根拔除了基督徒从这一信仰中聚集的鼓舞人心的动力，并让他的慰藉也枯萎了。”[26]但是，尽管施特劳斯几乎没有留下历史根基，但相信以黑格尔结束基督论是大团圆式的结局。通过哲学思辨，我们能够“在教义上重建经批判而被摧毁的一切”[27]，并进一步得到可以为现代人所接受的结论。

基督教正统派和理性神学强调上帝与人之间的距离，施特劳斯不赞成这一观点，而追随黑格尔的一元论。宗教之内核在于自然和上帝最终不再有差别，而是同一实在的两极。因此，施特劳斯这样论及黑格尔的形而上学：“在我的大学岁月，我和我的朋友们认为，黑格尔体系与神学最相关的一点就是他在宗教中区分了表象和观念，两者虽然形式不同，但具有相同的内涵。在这种区别中，我们找到了对圣经文献和教会教义的尊敬，没有哪里像教会教义那样与圣经文献协调一致并自由地反思它们。”[28]

表象（representation，德语 Vorstellung）和观念（concept，德语 Begriff）的最终统一，使道成肉身成为黑格尔和施特劳斯思想的核心。对于黑格尔来说，在综合上帝与人之间的矛盾的历史平台上，道成肉身是宗教表象的最高形式，是人与上帝的具体统一。不幸的是，黑格尔没有确切地说明历史上的道成肉身与上帝与人合一观念之间的具体关系。施特劳斯认为，他的使命就是清除这种模糊不清，矫正黑格尔的基督论。“在一个人即上帝一人身上，教会归于基督的各种特性以及职能彼此自相矛盾；在人类意义上，它们完美地协调一致。人性是两种本性的同一——上帝成为人，无限在有限中显现自身，有限的精神纪念无限的精神。”[29]因此，施特劳斯不赞成上帝在历史中

道成肉身。基督教捕捉到的观念是无限和有限在整个人性中的合一。 97

> 如果上帝与人合一的观念可以产生现实的话，这不就等于承认这种合一必定实际上曾经在一个人身上出现过一次，而且过去根本不曾出现过，将来也不会再出现吗？这的确不是观念赖以实现自身的方式；观念并不倾向于过于慷慨地将完满给予一个榜样，而对其他人非常吝啬——在一个人身上得到最完美的表现，而在所有其他人身上则表现得不完美：观念的确爱将它身上的丰富分配到各种各样的榜样身上，在一系列个体的出现和压制的交替中，他们相互地彼此实现。难道这不是观念的真正实现吗？当我认为整个人类都是观念的实现，而非挑选一个人作为观念的实现，难道在最高意义上这种上帝与人合一的观念不是真正的合一观念吗？上帝永远道成肉身，这难道不比局限于特殊的时间的道成肉身更加真实吗？[30]

对于施特劳斯来说，基督的位格不是基督教的核心。耶稣因为认识到上帝与人合一，所以他拥有独一无二的地位，但他自己不是这种合一的惟一体现。[31]施特劳斯再次运用黑格尔的辩证法来捍卫这个结论。在一个没有抽象思想的时代，作为道成肉身的上帝之子的耶稣这一观念，对于民众来说是必不可少的，但它仅仅是更加深刻的真理之表象。对于有能力抓住上帝与人合一这一思辨观念的人来说，他就可以摒弃历史上的道成肉身了。[32]

但是，心灵一旦有机会通过道成肉身这一外在事实有意识地认识到上帝与人合一的观念，它就认识到这一观念在历史上只表现过一次；信仰的对象就完全改变了。它不再是感性和经验的事实，而成为精神和神圣的观念，它不再通过历史而是在哲学中获得确证。当心灵因此超越了感性的历史，进入到绝对领域，感性的历史就不再成为本质，它只具有从属地位，由历史提出的精神真理超越了历史，获得自立。历史成为仅仅属于过去的暗淡的梦幻形象，而并不像观念一样享有永久的、绝对地呈现自身的精神。[33] 98

小　结

在《信仰中的基督与历史上的耶稣》(*The Christ of Faith and the Jesus of History*)中，施特劳斯提供了他的基本神学议事日程。“现今我们认为天国和尘世中的一切事物都不同于新约作者以及基督教教义的建立者。我们不再按照福音书作者告知的方式将他们告诉我们的一切视为真实的；我们不再坚持认为使徒之所信以及他们信仰的方式是拯救所必不可少的。我们的上帝是另外一位上帝；我们的世界是另外一种世界；基督不再是为我们而在的基督，他是曾经为他们而在的基督。承认这一点是真正地担负责任；否定或掩盖这一点只能导致谎言、扭曲圣经和伪善的信仰。”[34]施特劳斯认为，如果我们想要既做基督徒又不违背科学，当前所表述的超自然主义或理性主义从现代知识来看是站不住脚的。他在这些学派中引发的愤怒表明他的评价不是没有一点价值的。

施特劳斯的《耶稣传》在圣经解释上确立了一个重要的基准。它对圣经批判理论的应用，是使用运用于其他历史文献的工具来考察圣经材料的最早尝试。在这方面，施特劳斯为鲍尔的著作以及图宾根学派奠定了基础，将神学的焦点从仅仅关注教义转向关注产生教义的共同体。从他的方法论来看，他还将认识历史上的耶稣的争论引向新的高度。若无《耶稣传》提供的动力，“寻找历史上的耶稣”可能要推迟出现，可能会采取不同的方向。施特劳斯为讨论历史上的耶稣以及信仰中的基督之间的关系设立了议事日程，这一争论至今还在进行。最后，他以思辨的方式重塑基督教教义，这为讨论神学和哲学关系提供了新的维度。

施特劳斯就福音书叙事的历史性提出许多重要的问题。但是，为什么这些叙事会以这类形式出现？他在回答这一问题上并不如提问那样成功。他的神话定义是相当生硬的解释工具，福音书中的各种不同特征被简单地抛入了这一宽泛的范畴。第二个问题是，虽然施特劳斯讨论了某些弥赛亚观念如何被运用在耶稣身上这一问题，但是，为什么耶稣的追随者愿意用这些术语来谈论他？对此问题施

99

特劳斯令人惊讶地保持沉默。[35]此外，施特劳斯自己的结论还反映出同时代许多人共有的盲点。他主张过去时代的认识具有相对性，但由于某种原因这种相对性不能运用到他自己的结论上。因此，他似乎并没有意识到，像他希望抛至身后的神话世界观一样，他自己以黑格尔方式理解世界的思想不久将成为古董。最后，即使在他的许多反对者开始拒绝将历史上的耶稣和信仰中的基督完全等同起来的时候，像施特劳斯那样认为历史上的耶稣几乎与基督教的本质完全无关，这显然是将基督教的定义推到了极端。换言之，如果施特劳斯式的基督教作为基督教对于初代教会已经无法辨识，就像对于他的许多同时代的人一样，我们还能诚实地称之为基督教吗？

费迪南·克里斯蒂安·鲍尔

费迪南·克里斯蒂安·鲍尔（Ferdinand Christian Bauer，1792—1860 年）虽然是施特劳斯的老师并年长其 16 岁，但是，直到他这位早熟的学生崭露头角之后，他才真正为学界赏识。他最有影响的作品在晚年面世，而有许多作品是死后才出版的。[36]但是，鲍尔建立和领导图宾根学派，通过公共机构来传达他的观点，这是施特劳斯所不具备的。鲍尔由此为 19 世纪后半叶的神学讨论定了调子。[37]鲍尔在家中受教于做牧师的父亲，13 岁入读布劳波伦的低等神学院。像父亲一样，鲍尔后来入读图宾根神学院。老图宾根神学院在鲍尔学生时代正如日中天，在该校大受欢迎的理性的超自然主义将他由年轻时代正统的超自然主义转向随后的思辨的一元论。从图宾根神学院毕业后，他做了两年牧师，随后在图宾根神学院做了两年副讲师，其后 9 年在布劳波伦神学院担任哲学和古典文学教授。

在完成正规教育之后，鲍尔拜读费希特、谢林和施莱尔马赫的作品，这给他的神学带来了新的视角。他特别欣赏他们将上帝从纯粹的超验实在扩展为包括自然领域的实在。他后来阅读黑格尔的著作，这巩固了他的这一视角，帮助他完成转向思辨的一元论。[38]因为他具有黑格尔主义的倾向，当 1826 年提升教职的时候，他受到图宾根神学院一些老派辩护士们的反对。但是，鲍尔能够获得足够的支

100

持，有124位神学院学生(其中包括施特劳斯)签名请愿支持他，使他最后获得提职。他一直在此居住直至1860年去世。在图宾根时期，他的关注点转向新约、教父学、教义史和教会史。他的著作像其兴趣一样丰富而广泛。鲍尔每天早晨4点起床开始工作，他出版的作品多达16,000页。

鲍尔不断地在其周围聚集一批志同道合的学者，建立了今天人们所知的图宾根学派，该学派以由施特劳斯倡导的圣经批判为基础。[39]这里有必要澄清并区别不同意义上所使用的“图宾根学派”这一名称。鲍尔入读的老图宾根神学院由运用批判方法论但同时坚持正统思想的神学家占主导地位。但是，由鲍尔领导的新图宾根神学院则拒绝老图宾根神学院的超自然主义，渴望从批判角度检验圣经和教会史。这些学者的结论通常会激起敌对的火焰，但是，甚至他们坚定的反对者也被迫吸收他们所拥护的大量的历史批判方法。图宾根神学院的老师还因为与罗马天主教分离而出名。

当施特劳斯的《耶稣传》于1835年出版的时候，作为一位享有一定地位、受人尊敬的学者以及施特劳斯的老师，鲍尔需要以某种方式做出回应。但是，许多阻挠他在图宾根神学院提职的保守的学者们在9年之后还占据着统治地位。鲍尔若赞同施特劳斯，这将会给他带来新的攻击。因为和施特劳斯站在同一条线上将一无所得，这是一个定输的局面，所以鲍尔那时候对施特劳斯的支持不是全心全意的。但是，非常明显，在如下几个基本问题上鲍尔与施特劳斯是一致的。首先，两人都认为必须用批判方法来防止以神学前提来决定结论或限制发展。“在教义的整个发展中，一般不能希望它一直保持不变。它的发展领域不可能仅局限在教会教条上。不可能给它设定什么特定的限制；事先也不可能规定它发展的内容；一定要允许它成为自由、自我成长的运动。”[40]另外，施特劳斯和鲍尔都寻求用以唯心主义为核心的科学方法取代超自然主义以及理性主义的基督教观。

101

但是，鲍尔认为施特劳斯留下了一半尚未完成的神学任务。“这本著作[《耶稣传》]令人叹服、精湛地提出了如下观点，即教义史也是教义批判史，但是，还要看到在教义史与教义学之间的这种联系中，

历史自身总是表现得很糟糕。不是历史，而是批判，才是主要关注点。因为批判受到消极而非积极的引导，所以如此建构起来的教义只有可被摧毁的结构，表明它根本没有可以延续下去的东西。结果，教义似乎仅仅为了批判而存在。”[41]根据鲍尔的评判，因为施特劳斯的历史批判方法将神学从历史中切开，所以它仅仅告诉我们神学不可以相信的内容。鲍尔要寻找的东西是更为积极的神学综合，通过将神学和历史结合到一起来实现的综合。

对于神学家或基督教历史学家来说，这里的困难在于如何不以拆东墙补西墙的方式来结合历史和神学。一方面，即使粗略地浏览教会史也会发现，教会理论和实践都存在着运动、冲突和发展。另一方面，基督教也坚持主张超越时空的真理。那么，基督教的永恒真理是什么，它如何与教会信仰和实践上的变化协调一致？根据鲍尔的看法，这里的答案就是通过辩证的一元论将上帝和人——神学和历史——结合起来。他以谢林和黑格尔的唯心主义为基础，认为自然和超自然不是分割的，而是同一实在的两个层面。圣灵寻求在具体之中获得实现，自然渴求圣灵。圣灵的动态活动意味着，教会史上的运动和争议不仅仅是变化的：它们还是趋向某种理想的成长。鲍尔说道，如果没有发展，“基督教信仰就成为一个纯属于犹太教小教派的信仰；如果保持这样的信仰整个基督教的未来就陷入危境之中”。[42]正是上帝与人合一的理念使圣灵的活动完全紧密结合在一起。　102

鲍尔相信，如果我们将这种一元论范式运用于教会研究，我们将不得不重新认识史学中几个方面的问题。首先，我们不能认为历史事件不同于宇宙的内在逻辑。事件与观念紧密联系并从后者之中产生出来。这种形而上学范式塑造了鲍尔的方法论。历史所需要的不仅是观察经验事件。我们还必须在理论上引入思辨思想来补充它，以便理解事件的内涵以及事件将带领我们的方向。最后，鲍尔谈及他思想中的两个层面，即实践和伦理。“历史一词兼具客观和主观两种含义。……历史既指客观发生的一切，也指主观认识已经发生的一切。”[43]历史学家的任务就是将我们的主观认识与圣灵在历史之中的工作即客观方面联合起来，这样后者成为个体自我意识的一部分。

虽然鲍尔的方法并不考虑将一方从另外一方中抽离开，但我们将试图分别考察这两个方面，看看鲍尔是如何发现它们可以用来矫正超自然主义以及理性主义历史学的。

一元论历史学

为了明白历史理解是否可能，我们必须要问“不管历史的精神趋向多么千姿百态，历史是否不同于一个纯粹的集合体，不同于形形色色力量的上演，在此没有统一，因此没有单一的决定发展过程的推动原则”[44]。对于鲍尔来说，“在多种多样的事件之背后有一个单一的推动原则”。教会史不是由政策、结构和权力经纪人构成的随机序列，而是理念成为历史的史话。事件和观念是整体的两个层面。因此，“只有当他[历史学家]了解到主题[理念]的本质以及其中所包含的内容的时候，他才了解他在历史中寻找什么，这样才会将一切属于主题的东西包括进来，而非忽略任何体现发展环节的东西。”[45]如果历史是一个整体，那么就需要一个恒量——理念——来统一它。一旦理念为人所理解，那么历史活动之流将易于为人所了解。

103

如果上述论述是真实的，那么理性主义二元论因为极端地分裂事件和理念就失败了。它将上帝安置在历史过程之外，而非作为历史内部的推动力和根基。结果，理性主义严格地将上帝从历史领域中区分出来，这不仅没有为上帝的护理留下空间，反而为主观主义敞开了大门。“但是，一般说来，一旦根据教会史的实质内容是否有用来看待它，它的价值和有用性将总是被等同于非常主观的兴趣以及特殊目的。”[46]换言之，若无在历史之中发挥作用的统一原则，教会史就会成为工具，每个理性主义者都会以推动私人议程的方式自由地解释历史。

本体一元论要求我们将历史和思辨结合起来。正如鲍尔所运用的那样，历史这一术语包括教会史、教义史和哲学史，因为它们研究的对象都是公共的事情和理论。因为绝对在特殊的历史中显现自身，所以我们对绝对的理解要求我们合理地解释我们的历史信念。“因为基督教属于连续不断的历史现象，所以只能以历史的方式决定

它的本质内容。"[47]只有精确地重构从古至今的历史，整体在其中才会是清晰的。另一方面，若无包括神学（或教义学）和哲学在内的思辨，历史本身就不充分。尽管两者在方法上存在差异，但是实际上它们的结论是一致的。[48]"如果一个人在历史中看到的仅仅是暂时的主观信念和观点，只是无穷无尽的多样性和变化，……那么就无绝对真理存在。每件事物都瓦解为难以确定的多样性；没有统一，没有统一的运动，没有统一的推动原则。但是，绝对真理存在，以及因此存在对绝对真理的认识，这是思辨思维的基本假设。"[49]绝对真理既使思辨的对象得以形成，也是这一对象自身。因此，思辨以理念为焦点，理念则将特殊的历史整合为一个整体。

对于鲍尔来说，术语"思辨"并不具有现在所谓的主观性这一含义。相反，因为理念是客观的，所以思辨是克服主观性的手段。"历史学家将自己改变为主体自身的客观实在，不再受限于主观观点和兴趣中的偏见，无论这种偏见是什么，仅仅就此来说，他能够胜任这一任务，这样他不是让历史反映他自己的主观性，而是说他自己成为以真实、真正的方式认识历史现象的一面镜子。"[50]因此，鲍尔将历史和哲学化的神学结合起来。无哲学的历史是无意义的。揭示事件的形式和结构是思辨的任务。通过理解蕴涵于世界发展内部的神圣逻辑，我们就能洞悉反映这一逻辑的外在事件的形式。同时，历史提供了思辨必需的材料。鲍尔用下面一段话概述了两者的关系："只有将这两个互补的方法统一起来，让同一过程的两个方面——由特殊转向普遍以及由普遍转向特殊——和解，史学的任务才能完成。"[51]

104

普遍和特殊之间的共生关系进一步阐明了超自然主义史学中的问题。超自然主义历史学家依赖于神迹来解释所发生的事件，从而由神圣（普遍）转向自然（特殊）。因此，自然原因几乎没有显示出历史意义。的确，它们实际上不再是原因，而仅仅是上帝活动的结果或附带现象。此外，神迹，鲍尔将之界定为"由内在规律确定的因果之间自然连续性的中断，自然原因不能对之加以解释，它必须通过某种外在力量的影响来形成"[52]，神迹让历史研究不再可能。历史离不开存在于事件序列中的连续性，因为神迹没有预知地干预某个因素，因此它将历史还原为一系列无关的开端，而非相互联系的结构。

鲍尔认为最后一种辩证关系就是历史现实以及我们认识这种现实之间的关系。圣灵在历史中的活动是神学的对象。发展是随着圣灵的展开才出现的，所以，这一成长过程也反映在我们描述观念和事件的意义上。教会内部教义和实践的发展产生于不同时代的意识。圣灵通过辩证过程在历史中趋向更加完全的表达形式，像圣灵的整个活动一样，我们也是如此理解教义经历的成长和发展的。这涉及传统观的转变，它认为教义是对神学真理的最终陈述。相反，鲍尔认为，"对于教义史来说，教义学认为是永久的东西已经是新的发展过程的第一个成员。"[53]因为教义以圣灵的工作为对象，所以教义在不同时代连续不断的活动就是自我矫正。"在这种向前运动的过程中，每个后继形式因此都是对先前形式的否定，教义，无论是教义史还是教义批判史，在其自身的发展中总是在努力消除一切消极和不充分的东西；因此，非常自然而然，批判意识自身也是作为历史中的一个要素出现的。"[54]

105

辩证方法的目标旨在统一主观意识和客观实在即圣灵的工作。为了让我们内在地了解圣灵，而非仅仅将它视为一个概念，我们就必须了解历史，理解这一启示发生的领域，这样才会认识到圣灵具有各种不同的表现形式。"启示是圣灵的行动，在这一行动中，客观实在作为直接已知的事实直面主观意识，而对于主体来说，客观实在成为信仰对象，而信仰的内容就是绝对理念。"[55]历史之所以能提供主观确定的理念，其中的理由再次与鲍尔的一元论紧密结合在一起。我们通过历史和思辨寻求了解的圣灵与凭借圣灵来认识的圣灵并没有什么区别。"但是，宗教自身在本质上是圣灵与圣灵的关系，在这种关系中，圣灵通过思维活动来传递自身。所有思维都是圣灵自身的传递，这样，对于意识来说，圣灵成为其本质，同时通过思维的传递圣灵成为有思维和自我意识的圣灵。"[56]上帝渗透于一切自然之中，所以人和圣灵之间有连接点，人通过思维能认识到圣灵的工作。

圣灵在历史中活动的动态本质暴露出超自然主义以及理性主义史学之间存在另外一个断裂。如果所有神学真理蕴含于圣经之中，那么我们从一开始就已得到一切神学真理，因此在教义上就没有发展可言。偏离圣经必须被视为异端邪说。鲍尔指责说，在这些设定

之前提下，不可能有教义史。相反，这种模式带来的仅仅是一部异端史。但是，辩证方法克服了这一难题。因为圣灵不断进化，我们的神学必须反映这一发展过程，否则就会被淘汰。"整部教义史是一个不断前进的发展过程；的确，它是圣灵自身的发展过程。"[57]因此，神学内部的变化不是偏离真理，而是我们在认识真理中保持发展的手段。 106

鲍尔以真正黑格尔的方式总结了他对超自然主义和理性主义的评判。较早期的超自然主义方法将我们的注意力集中在历史运动内部的神圣实在，而以此牺牲了自然理性。后来，理性主义与之对立，强调因果关系，但是它与上帝保持了一定的距离，以至于圣灵在历史中没有一席之地。因此，"随着理性主义和超自然主义各自的神学体系失去效用，每个都发展至超越两者之间对立的程度，因此，对于最近的基督教会史学来说，如果不再坚持过时的立场，再以过时的绝对形式来坚持理性主义或超自然主义已经不再可能了。"[58]在鲍尔看来，惟一可行的选择就是一元论史学，即认为上帝和自然是一枚硬币的两面。

鲍尔对辩证史学的运用

如果每一代人的思想反映了我们某一阶段对理念的认识，那么我们理解圣灵的发展就与我们理解每代人的神学观点或鲍尔所谓的神学趋向(tendency，德语为 Tendenz)的程度相一致。在此我们介绍鲍尔重要的历史批判工具即趋向批判。[59]每位作者都具有由他或她的经历和兴趣产生的神学偏见，鲍尔认为教会史的任务就是发现这种趋向，以便理解教义得以形成的处境。鲍尔运用趋向批判与另一创新思想密不可分。因为圣经不是不变真理的宝库，它反映的是最早期教会对不断展现的圣灵的意识，所以新约作者是神学家，他们带有自己的目的，受到他们的文化和宗教视野的塑造。因此，教会是以新约为肇始，而非以使徒时代结束为起点。

传统的新约教会观是一个从犹太教特殊恩典论相对平稳、迅速地转变为一个接纳外邦信徒的包容性基督教。鲍尔认为，当我们运用趋向批判的时候，一幅完全不同的新约教会图景就展现出来。因 107

为最早期的教会文献是保罗的使徒书信，教会史由此展开研究。这些材料，特别是《加拉太书》和哥林多书信显示出犹太基督徒和外邦基督徒之间剧烈的斗争，而且与我们在《使徒行传》（例如第 15 章）中找到的和解观不一致。在哥林多书信中，我们发现有些地方提到原先的耶路撒冷基督徒希望继续保持犹太身份。因此，当保罗教导说因信称义已经取代律法，《加拉太书》以及哥林多书信提供证据表明犹太基督徒追逼他，试图将犹太教强加给外邦信徒。但是，保罗将基督教从犹太教特殊恩典论中解放出来，并使理念具有真正的普遍性。

正是耶稣的十架死亡将保罗从狭隘的犹太律法主义者转变为向外邦人宣布人人皆因信称义的使徒。“这一死亡如此直接地与犹太民族意识中的一切事实和假设相对立，其意义就不能局限于犹太民族，它必须远远超越犹太教的特殊恩典论的范围。毫无疑问，这位使徒第一个洞察到的基督教真理就是这一思想。”[60] 当然，这一“基督教真理”是保罗版本的黑格尔一元论。“他[保罗]的基督教意识本质上是属灵意识，在此这位基督徒知道自己与上帝的灵一致；这是因为只有这个灵，这个上帝的灵，即绝对精神，能够了解基督徒意识中的神圣内容。”[61] 鲍尔将保罗的复和观解释为上帝与人的合一，这种解释在基督位格中找到了最完全的表达形式。但是，像施特劳斯一样，鲍尔指出，我们一旦能够把握住圣灵合一观念，我们就可以摒弃历史上的耶稣。保罗极少谈及耶稣生平中的教导和事件，这“仅仅向我们表明他的基督教思想是多么博大，多么属灵。对他来说，特殊性消失在对整体的沉思之中”[62]。

鲍尔运用犹太基督教和外邦基督教之间的冲突作为工具来确立每卷新约经卷的材料和背景。犹太基督徒希望维护旧约律法的地位，这反映在圣彼得的使徒书信以及《启示录》和《马太福音》之中。因此，他认为，因为《马太福音》将耶稣描述为犹太人盼望的弥赛亚，原文采用希伯来文，所以这是最早的福音书。保罗与犹太基督徒对立的希腊主义思想可以在《哥林多前书》、《哥林多后书》、《加拉太书》、《罗马书》中找到。除此之外其他归于保罗的书信令人怀疑。因为《路加福音》提及耶路撒冷陷落，所以它写于公元 70 年之后，也是希腊化基督教的代表作。

108

犹太基督教和希腊化基督教这一正题与反题逐渐地融解为合题,即早期的大公主义,原先的张力证据也消失了。这一合题必然离不开诺斯替主义,后者威胁到早期这两种基督教形式。早期的大公主义反映在教牧书信、《使徒行传》、《希伯来书》以及另外两卷福音书《马可福音》和《约翰福音》之中,这说明这些材料出现的时间更晚一点。《马可福音》写于2世纪后半叶。因为鲍尔自己试图以思辨方式表达基督论,他认为约翰陈述的耶稣是这种基督论的最初版本,所以《约翰福音》出现得较早,而且这对于鲍尔来说至关重要。

虽然犹太教的特殊恩典论与保罗神学之间的张力消融在早期的大公神学之中,但圣灵显现过程的辩证法在后使徒时代的教会中采取了新形式。鲍尔将这个时期划分为三个时代,我们发现,这个时期里在内在意识和把握信仰对象与教会的教义和外在结构之间存在着动态的辩证关系。"教会的理念实现自身的两个主要形式是教义和教会群体。在这两种形式中,教会的发展进而以基督徒的意识在其中能够找到其理念的充分表达的方式来实现那种合一的理念。"[63]每个阶段部分地实现了理念,随后的阶段保留了过去的真理,但是纠正了基督教的内在意识与外在表达形式之间的不平衡。

第一个时期,鲍尔称之为"实质教义"(substantiality of dogma)时代,横跨教会最初的6个世纪。在这一时期建立的神学基础强大而具有原创性。但是,信徒直面的这些教义是一系列的抽象命题,而且要根据教会权威来接受它们。因此,理念开始符合教会经验。结果,为教会提供外在合一的教会结构成为个体自由意识的障碍。"教会曾经通过公共程序和决定颁布的一切都被认为是不可取消的教义,个体不再有自由形成他自己有关基督教信仰的教义观;他不得不无条件地相信教会权威。"[64]

109

在教会史上的第二个时代(从7世纪至宗教改革时期),人们努力以虔敬来充满教义。教会的外在结构及其教义已经压制个体的自我意识,因此需要以内在方式具体体现理念。"经院哲学必须建立在如下要点之上,精确地说,就是过去教义依赖于空洞的教会信仰权威,具有外在性以及间接性,并将之作为绝对既定的事实,现在则努力将它们清除掉,就是将教义置于主观意识之中,就是用意识调解教

义；这一努力成为一切教义的主要表现形式的基础。”[65]

鲍尔并不清楚中世纪经院哲学为什么没有实现其自我意识解放的目标。但是，宗教改革强调人人皆祭司实现了个体自由高于教会的外在结构这一目标。现在，在信徒心中存在的就是主观意识和客观教义的统一，而非由外在权威强加的、仅仅作为信仰接受的真理。“教义不再以外在形式、用外在强加的教会教义权威来面对他[基督徒]了；的确，主体认识到自身内在地与神圣真理同一，并视之为教义的本质内容，教义仅仅从这当中产生出它的意义。”[66]

虽然新教的兴起为“教义的本质内容”的内在化提供了更大的空间，教义的对象以及教会的外在结构之间的合一依然没有得到实现。正如鲍尔指出的，“理念依然在不确定地盘旋，与它必须联系在一起的表现形式存在着极大的距离。”[67]天主教和新教表达的只是基督教的部分观点。一方面，前者把握了教会的统一，但是没有完全说明信仰中的主观因素。另一方面，后者为个体意识提供了自由，但是放弃了外在的统一。鲍尔相信，用他提出的思辨方法就可以实现基督教的统一和多样性。

110

小　结

黑格尔赋予他的哲学以某种终极性，认为他的哲学是基督教思想的目标，而鲍尔一方面反对教义已经终结，认为教义的未来依然永恒地向不断展开的圣灵敞开。但是另一方面，鲍尔似乎明确地主张他的历史理论具有终极性。在他看来，历史中客观给定的理念只有通过他倡导的思辨方法才可以获得。只有这种理论能够将神学和哲学联系起来，能够比以前更加全面地理解教义。

即使面向未来敞开和辩证方法的终极性之间的平衡关系能够维持下去，过于依赖黑格尔主义给鲍尔的整个体系带来了严重的缺陷。当构成其理论基础的黑格尔根基崩溃的时候，鲍尔的理论也遭遇同样的命运。例如，虽然他自信地认为，解释者并未将真正理解历史的辩证模式强加给历史观念和事件，而只是从历史之中发现这一模式，但这又如何可能形成？对此鲍尔没有做出清楚的说明。他认为，因

为神学家并不完全不同于思维着的圣灵，因此，我们能够超越纯粹的主观性，在圣灵的实在之中，而非在其当前的历史表现形式之中了解这一主题。但是，我们非常难以明白在鲍尔的解释中为什么他的解释应当比其他历史学家更少受到限定。如果历史处境决定一个人的视角和目标，那么，它便是一把双刃剑：它不仅质疑我们前辈的方法和结论，而且质疑我们的方法和结论。

同时，当剥离鲍尔思想中的黑格尔附属物，他的工作在许多领域都迈出了一大步。鲍尔认识到新约材料中各种神学趋向和目标，这是他非常重要的洞见；虽然他运用趋向批判推论出特定的结论，支持者却寥寥无几，然而，他运用趋向批判决定新约作品的背景，则成为新约学术界中一大共同特色。同样，他一般性地勾勒早期教会中的冲突以及不同派别立场所坚持的基本要道，则被广泛接受。最后，鲍尔承认文化和背景对神学观点和教会实践会产生影响，这一点为延续至今的教会史学讨论设定了方向。他批判超自然主义和理性主义历史方法，要求这些立场的倡导者重新阐述自身的理论来支持它们的主张。虽然鲍尔的动态一元论没有赢得大批有影响力的追随者，但他的工作提出了新的方向，因此为在史学以及社会理论上可能出现的最具创新的时期奠立了基础。他要求我们直面与社会处境相关的个体、客观实在和我们解释之间的关系、历史上上帝与人之间的交互关系等问题，这说明，只有在神学和哲学领域中捍卫这些设定，它们才会得到发展。他讨论历史的连续性以及推动历史的各种力量，这为路德维希·费尔巴哈、卡尔·马克思以及马克斯·韦伯的历史和社会批判开辟了道路。

111

113

第六章　颠倒黑格尔

当黑格尔唯心主义运动统领思想舞台，在19世纪中叶独领风骚的时候，通常需要一定的时间，该体系的枯荣兴衰才浮出水面。但是，随着第二代黑格尔唯心论派知识分子试图充实完善唯心主义，对唯心主义体系出乎预料的解释便开始出现了。我们可能会在施特劳斯晚年下的结论中看到黑格尔主义中重要转型的起点，即认为唯心主义和唯物主义之差别不过是语言上的(参阅第五章注5)。如果实在在本质上是单一的整体，为什么说像观念和物质一类的术语指称的是不同的实在呢？一旦提出这个问题，就不难发现(至少事后回顾的话)唯心主义与其说提供了将宇宙置于上帝控制之下的哲学体系，不如说为唯物主义提供了基础。这正是唯心主义在路德维希·费尔巴哈和卡尔·马克思思想中所采取的方向，后两者颠倒了黑格尔的辩证法。

从神学转向人类学

费尔巴哈和马克思认为，他们的哲学是黑格尔思想的下一个逻辑发展阶段(也是最后一个阶段)。像施特劳斯和鲍尔一样，他们拒绝认为上帝是超历史的。但是他们继续向前迈出一步，主张上帝是历史发展的**产物**，而非历史发展的作者。一旦他们取消上帝是历史运动之背后的力量，他们便寻求从彻底的世俗观点解释过去和设定未来。因此，施特劳斯和鲍尔认为我们可以通过人类历史来认识上帝，而费尔巴哈和马克思则主张我们通过理解宗教史来了解人性。

114

像施特劳斯和鲍尔一样，费尔巴哈和马克思在拒绝形而上学二元论上追随黑格尔，但以不同方式解决传统哲学中的二元论。费尔巴哈不是将一切融入理性一元论，而是主张实践一元论。我们不是作为身心分裂者发挥作用。理性和情感不是作为人类生存中的独立

要素而存在的。相反,我们将世界分裂为两个领域是我们真正本性异化的产物。马克思采用了异化这一主题,但强调异化的社会维度。由于经济结构的压迫我们与自己真正的人性疏离了。其次,费尔巴哈和马克思在保留黑格尔辩证过程的同时,颠倒了这一过程。黑格尔运用辩证哲学证明基督教的真正意义,以达到拯救基督教的目的,而他们则运用它来阐述基督教的真正意义以达到摧毁基督教、拯救人类的目的。基督教包含真理,但是,因为这一真理要服务于我们,所以它必须脱离基督教,转变为人类学。

路德维希·费尔巴哈

路德维希·费尔巴哈(Ludwig Feuerbach,1804—1872 年)[1] 是一位杰出的律师之子,他弟兄五个都在不同的领域享有声誉。像许多同时代哲学家一样,他最初的学术追求是神学。1823 年,费尔巴哈入读海德堡大学,在此他在同时代最杰出的理性主义神学家 H. E. G. 帕乌鲁斯(H. E. G. Paulus,1761—1851 年)门下就读。但是,他发现理性主义解释圣经和神学中的张力是不自然的。黑格尔右派卡尔·道布(Karl Daub)倡导的受黑格尔影响的方法似乎成为惟一切实可行的神学理论。道布受到施莱尔马赫和黑格尔的影响,后两位学者都住在柏林,费尔巴哈下一步到柏林继续从事研究是再自然不过的事情了。

尽管费尔巴哈答应父亲不会成为黑格尔的门徒,但当他在柏林称这位老学者为"第二父亲"的时候,费尔巴哈已经非常接近黑格尔了。但是,他不同意黑格尔关于哲学和基督教和谐一致的观点,他后来发现神学如此难以忍受,就最终和内安德以及施莱尔马赫退学转到哲学系学习。当巴伐利亚国王马科斯·约瑟夫(Max Joseph)驾崩的时候,作为政府公务员的儿子可以领取的生活费自然就终止了。费尔巴哈为此不得不转入费用较低的爱尔兰根大学继续完成学业。

115

1828 年,费尔巴哈被授予博士学位,其博士论文预示着他和黑格尔正统派存在着差异。[2] 他留在爱尔兰根大学任编外讲师,1829—1835 年主讲哲学。但是,他发表《论死亡与不朽的思想》(*Thoughts*

on Death and Immortality,1830 年)严厉攻击基督教,政府当局以颠覆之名将其没收,从此他失去了在大学供职的机会。[3] 但他并不认为受到学术界排挤是一个巨大损失,相反,他渴望过一种孤独的写作生涯。他与贝塔·罗(Berta Löw)的婚姻实现了这一愿望,因为他妻子的家族拥有一座瓷器厂。妻子的财富让费尔巴哈将大部分中年时光用在隐居乡村、专心创作上。[4]《基督教的本质》(*Essence of Christianity*,1841 年)的面世引起广泛的关注,使他在整个 19 世纪 40 年代成为青年黑格尔派的代言人,该派包括年轻的卡尔·马克思以及弗里德里希·恩格斯。[5]

1860 年,费尔巴哈妻子的瓷器厂破产,费尔巴哈将近三十年优哉游哉的好时光突然中断了,他依靠妻子的剩余财产过着相对贫穷的生活。他一度想到美国定居,但他的经济状况不可能让他有机会移民美国。同时,因为 19 世纪中叶之后哲学和政治左派流行,费尔巴哈开始失势。黑格尔哲学不再具有较早期拥有的影响力,费尔巴哈运用和批判黑格尔思想对新一代没有什么吸引力。其次,他的崇拜者对他在 1848 年革命期间采取旁观态度感到非常失望。尽管随着时间推移,他的思想受到马克思的强烈批判,但当马克思于 1867 年出版《资本论》的时候,该书给他留下深刻印象,他于 1872 年去世前两年加入德国社会民主党。

116

宗教的起源

虽然有些人认为费尔巴哈是同时代原创型思想家之一,但是,甚至连他最积极的倡导者也和他自己一样承认,其作品的范围仅局限于宗教及其废除问题。同时,像某些人那样认为费尔巴哈只是一位磨刀霍霍的无神论者也是不正确的。费尔巴哈超越了 18 世纪启蒙运动思想家,后者认为应当将宗教作为非理性世界观这一落伍的残余物抛弃掉。费尔巴哈赞同这些较早期的哲学家成功地证明上帝不存在,但认为他们遗留下"宗教为什么会继续存在"这一问题而未予回答。

费尔巴哈试图从人类学出发将黑格尔的辩证法与基督教批判相

结合来解释宗教的起源。像黑格尔一样，他认为宗教结构与同时代流行的思想不可分割。但是，费尔巴哈颠倒了黑格尔的顺序，认为宗教与其说创造了人类的自我意识，不如说反映我们不同时代的自我意识。宗教信念以及实践在解神话之后是正确地分析历史上人类活动的钥匙，是科学人类学的出发点。但是，费尔巴哈在依赖黑格尔辩证法模式勾勒我们意识发展的时候，与强调理性的黑格尔迥然不同。宗教不是理性活动，而是人类需要的反映。我们因为需要就产生出神圣存在这一概念，以此方式投射我们的恐惧和目标。因此，费尔巴哈认为解释《创世记》就是颠倒《创世记》故事。“因为上帝不像圣经所说的那样按照他的形象造人；相反，人……按照他的形象造上帝。”[6] 结果，宗教和哲学的支持者一般认为它们是匮乏和欲望的解毒剂，实际上它们是人类欲望和恐惧的产物。因为这一点没有得到承认，所以神学和哲学成为我们自我欺骗的一部分。它们定位于彼岸世界，让我们关注无形领域，由此遮蔽人类合法的需要。因此，费尔巴哈否定宗教客观论，但他也认识到这些思想表达了人类合法需要的真理，尽管只要这些思想依然囿限于宗教之内，它们还是受遮蔽的真理。[7]

117

费尔巴哈的目标旨在破解我们谈论我们的需要和目标的方式，在无哲学和宗教产生的迷雾下，从人类学角度重申这些需要和目标。“现时代的使命就是将上帝现实化和人化——将神学转变、分解为人类学。”[8] 对于费尔巴哈来说，人类学的起点就是正确地理解人类自我意识。人类区别于动物，因为只有前者具有宗教，但是还存在更加根本性的东西。只有人类具有意识，费尔巴哈将意识界定为“只出现在以类即本质为思想对象的存在者当中”[9]。这是我们人类的核心。动物局限于个体性和特殊性之中，而人类认识到自己是一个类——人类。“人本身就是我与你；他能够将自己作为他人，因此，对于他来说，他的类即本质而非仅仅他的个体性才是思想的对象。”[10]

这种人类意识观以黑格尔的辩证法思想为基础。如果缺乏他人，我们就没有认识人类本质的手段。意识一直是对某物的意识——思想对象是必不可少的。为了认识到我们本身是人类，我们必须将我们自己对象化。只有通过这种手段，我们才能知道我们是

什么以及我们是谁。我们最终认识的对象是表现为他人的人类自身。“我的同伴在本质上是我与神圣的类观念之间的中介。”[11]我们即费尔巴哈所谓的“类存在”。我们认识到我们像他人一样存在，这塑造了我们的意识。

于是，在他者身上，我们发现我们真正的本质。“那么，什么是人类的本质，他认识到什么东西，或什么构成特殊的差别，即人类固有的人性？理性，意志，情感。……人类存在就是去思考、去爱、去渴望。”[12]作为个体，我们只是以有限的方式拥有这些特性。但是，费尔巴哈相信，因为理性、意识和情感迫使我们走出自我，进入与他人之间的相互关系，所以在人类整体上它们会达到完美。因为这些能力让我们超越个体性，知道我们自己是一个类存在，所以它们是无限的。“孤独是有限和受局限的，而共同体是自由和无限的。人本身是(普通意义上的)人；人与人的关系——我与你的合一——就是上帝。”[13]我们认识到与我们对立的对象即人类，这因此成为我们无限观念的起源。

118

宗教起源于人类无限性以及个体有限性的结合。作为有限个体，我们经验到需要和欲望。“但是，意识到有限是痛苦的，因此个体要通过沉思完美的存在来摆脱它。在这种沉思中，他拥有他缺少的东西。”[14]为了克服我们的束缚，我们求助于无限作为来源。我们固有的补充，即满足我们匮乏的绝对，就是人类。但是，我们错误地理解我们无限意识的来源和对象。我们在人类中所认识到的绝对是人类的对象化，或人类将自身投射到另外一个领域，然后将之命名为上帝。简言之，上帝仅仅是内在化的人类意识。“每一位上帝都是想像力的**受造物**，是一种形象，特别是一种**人的形象**，但他是人类将之置于身外，视之为独立存在的形象。”[15]上帝并不是我们认识到我们自己是纯粹的个体的产物，而是我们认识到我们是类存在的结果。我们在个别的思考、创造以及感受能力中找不到上帝的起源，相反，上帝是作为社会动物的我们身上的类存在的普遍化。我们的错误在于弄错了这些能力的主体。不是上帝而是整体人类能够完美地思考、创造和感受。

利己主义的宗教

费尔巴哈认为人的有限性和需要是宗教的根源，从而与启蒙运动、康德和黑格尔分道扬镳，后者从理性思考宗教。费尔巴哈认为，相反，宗教的基本目的从来不是满足理性需要，而是解决人类生存中实际和具体的问题。我们有需要，而宗教允诺满足这些需要。他由此得出如下主要观点：宗教是利己主义。"简言之，宗教在本质上具有实际的目标和根基；形成宗教的驱动力，即宗教的最终基础，是追求快乐，如果这是一种利己主义驱动力，由此推出的结论就是：宗教的最终基础是利己主义。"[16]

费尔巴哈正是从这一点出发理解道成肉身的。一方面，道成肉身表明人与上帝是同一的，另一方面，它表现为利己主义。"上帝不是为自己而成为人；人类的需要和渴望——在宗教情感中一直存在着这种需要——是道成肉身的原因。"[17]费尔巴哈从同样的角度解释永恒生命观。我们的死亡是终极有限性：所有享有此岸生命的人都会死。"因此，必须要有第二生命，这种生命不受任何性质的冲突和和差异所决定和限制，这种生命像最纯净、清澈的水一样明亮、透明，这样纯洁的位格之光就可以不受限制、没有染色、没有抵制地穿透它，照耀它。"[18]

费尔巴哈指责宗教是利己主义，有人可能会反对这种看法，认为普遍罪性论可以成为这一指责的反例。归根到底，为什么这些受到私利驱动的人将自己描绘为罪人？费尔巴哈回答说："难道一个总是照镜子来看自己的缺点和缺陷的人比一个只想着他的美德和英俊的人更谦虚、更不自私吗？……宗教应当与上帝、上帝的意志以及自在自为的上帝相关。但是，难道任何事情不都似乎仅仅以**他们自己的**解脱和和好、**他们自己的**拯救和不朽为中心吗？上帝仅仅处在宗教的边缘；而个体本身才是焦点。"[19]因此，费尔巴哈认为罪表明我们的有限感是一个次要的观点。真正的关注点是我们渴望最终获得拯救。

为了创造上帝，我们扩大、净化我们已在人性中出现的东西，使

这种结果对象化,接着将之投射给上帝。因此,所有由基督教归于上帝的特征实际上是人类的属性。“所谓上帝的全知,就是人实现他自己知道一切的渴望。……所谓上帝的全在,就是实现人自己不被束缚于任何地方的渴望,就是时时处处将人类心灵中的能力对象化。所谓上帝的永恒,就是实现人自己不被局限于任何时间的渴望。……所谓上帝的全能,就是人实现他自己能做任何事情的渴望,这种渴望与渴望知道一切相联系,或者是后者的结果。……所谓上帝的全能,就是人将他自己的普遍能力即可以做任何事情的无限能力对象化和神化。”[20]

120 这些归于上帝的形而上学特性赋予上帝以满足我们需要的能力,但因为这些特性排斥位格性,因此不能够包括整个人性,所以单单它们本身还不充分。“只有一个可以包容整个人类的存在才能满足整个人类。”[21]因此,基督教神学用位格性弥补形而上学特性。费尔巴哈尤为感兴趣的是上帝是爱这一教义。充满爱心的上帝是人类社会性的投射,这提供了拯救的动机——上帝需要团契关系。但是,三位一体教义暴露出这一概念的真相,即这一教义起源于人类。孤立的存在不可能具有完美的爱,因此,这要求上帝还要在自身之内具有社会性。“三位一体是最高的奥秘,是绝对的哲学和宗教的焦点。但是……三位一体的秘密就是共同体和社会生活的秘密;它是‘我’必然离不开‘你’的秘密;这个秘密的真相就是任何存在,无论它是人类、上帝、心灵,还是自我,都不能仅依靠自身成为一个真正、完美、绝对的存在,真理和完美是在本质上平等的存在之间的相互关系和统一。”[22]

在费尔巴哈看来,如果宗教是我们需要的投射,那么具有形而上学属性的上帝将具有满足这类需要的能力,而具有位格的上帝具有动机,因此,基督教最终不可避免地将形而上学属性和位格性相结合。但是,费尔巴哈认为,将形而上学属性与位格性归于上帝会产生矛盾。费尔巴哈先于过程神学提出如下主张,即形而上学中的完美以存在的静止状态为条件,与位格性相互排斥,后者则以变化为前提条件。但是,与过程神学不同,他认为我们不能修正有神论来使之为人所理解。相反,我们必须认真待之。如果我们试图剥离上帝身上

的一切人类属性,那么我们最终将获得的不过是一个不可描述的实体。相反,我们应该承认"神圣存在不过就是人类,或者说,就是纯化的人性,就是摆脱了作为个体的人的限制的人性,就是客观化的人性,即被沉思、尊崇为他者的人性,一个与众不同的存在。上帝的所有属性因此就是人之属性"[23]。

人类意识的进化

费尔巴哈第二个反宗教的论证路线依赖于黑格尔的辩证人类意识论。他顺应 19 世纪的趋势,认为历史是一系列的片断,声称宗教世界观是"人类最早、也是间接的自我认识形式"[24]。宗教是人类开始认识自身的最早、最原始的阶段,后来被思辨哲学所取代,接着让位于无神论,费尔巴哈认为无神论是人类意识的最后归宿。以这种进化模式为基础,他认为,"与人类文化发展过程相一致的宗教发展过程确证了人类及其属性具有统一性。"[25]宗教实践能够塑造我们对世界的理解;因此,宗教必定是历史认识的结果。"异教徒的神与基督徒的上帝的差别仅仅在于异教徒和基督徒之间的差别,无论是采取集体形式还是个体形式。异教徒是爱国者,基督徒是世界主义者;结果,异教徒的神是爱国主义的神,而基督徒的上帝就成为世界主义者的上帝。"[26]

随着人类从宗教世界观发展至思辨哲学阶段,可以预料费尔巴哈的批判将有所不同。但是,他认为宗教和哲学是同一个问题的变种。"现代哲学源自于神学;它的确不过是消融、转变成为哲学的神学。"[27]原先神学将人类的奋斗改造成为来世关怀,并提供来世的解救方案作为药方。哲学仅仅从基督教之中汲取主题,但附加上一层神秘主义。在基督教中,我们在位格上帝观念之中能够找到人类的残迹,而哲学则将宗教的来世实在转变为成为像观念、存在、本质或物质一类的抽象物。因此,当费尔巴哈攻击哲学和宗教的时候,他通过批判后者来反对前者。二者所为是一致的:它们抓住人之本质,将之投射到超验领域。

当费尔巴哈攻击哲学的时候,他心中牢记的基本上是黑格尔的

思辨哲学。他赞成黑格尔的辩证法，承认黑格尔上帝与人合一的理论，并认为黑格尔哲学是直至他所处时代的人类意识发展的顶点。但是，黑格尔哲学没有认识到人类本性之真谛。黑格尔的错误在于他以普遍性为起点，然后转向特殊性。这里的问题在于，像精神或观念一类的普遍性谈论的仅仅是我们对外在世界的认识，而非对世界自身的认识。换言之，唯心主义谈论实际的人类功能和能力，但没有给我们留下一个我们可以运用这些功能的世界，没有给我们留下任何参与活动的主体。在唯心主义之中，没有我们思考的世界，没有运用思考功能的思想家。世界和自我都是纯粹的抽象物。

异化及其解决之道

因此，费尔巴哈认为黑格尔通过颠倒事物秩序而导致人类异化。上帝没有设定人为书写历史的手段。相反，是人类(错误地)设定了上帝，因此错误地理解人类意识。通过强调理性的超验性，思辨哲学没有看到物质。“神学的本质在于**超验**；即设定在人之外的人类的本质。黑格尔**逻辑学**的本质是**超验的**思想；即**设定在人之外的**人类的思想。”[28]对于黑格尔来说，当物质向精神奋斗的时候，绝对就得到具体的表现。根据费尔巴哈的看法，这里的意思是说，只有否定物质，上帝才能够存在。因此，我们必须反过来否定我们生存中一切非理性的方面。因为我们不仅是理性的存在，而且是有感觉和意志的存在，所以，唯心主义使我们与自身疏离。

费尔巴哈认为，在新教中也有这种相类似的异化。新教思想具有强烈的个人主义倾向，强调灵肉的差别以便为不朽即摆脱自然限制的生命留下空间。但是，这产生出不以现实为根基的渴望。如果我们的目标在于摆脱物质存在的侵害，那么，我们在渴望获得非存在世界的福乐的同时，忽略了对此岸世界的合法需要。“基督教为自己设定的目标是实现人类难以达到的渴望，但是，正是出于这一原因，忽略了人类可以达到的渴望。通过向人允诺永恒的生命，基督教剥夺了人类当下的生命，通过教导人要信赖上帝的帮助，基督教取消了人对自身能力的信赖。……基督教将人类想像力渴望获得的一切给

予人，但正因为如此，它不能将人类真正和实际渴望的任何东西给予人。”[29] 123

这种异化的结果不仅忽略了真正的需要，而且降低了我们的本性。我们在真正的需要上能够欺骗我们自己，但我们不能忽略如下事实，即我们参与到自然之中，必须在它所确立的范围内生活。因为上帝实际上是人建构的人类属性，当我们将这些属性投射到我们之外，向上投射给上帝，我们给自己带来的不过是毁灭。上帝现在拥有完美的人性；因此，我们被迫将我们自己与上帝区别开。“为了让上帝富裕，人必须自己贫穷；上帝要是大全，那么人就必须是虚无。”[30]

费尔巴哈解决我们强加给自己的贫穷的办法是无神论人道主义。我们必须重新宣称什么才是正当地属于我们的东西：现在引向上帝的爱必须被引回人间。这就将费尔巴哈的无神论思想放在了适当的历史背景之中。拒绝上帝存在本身不是目的。相反，费尔巴哈认为他的无神论肯定人类：“如果无神论是纯粹的否定，是没有内容的否定，那么，它就不适合于民众，也就是说，不适合于人类或公共生活；但这仅仅是因为这种无神论毫无价值。真正的无神论，不躲避光的无神论还是一种肯定，它否定从人抽象出来的存在，肯定人是而且具有上帝的名称，目的只是为了以人的真正存在取代他。”[31]

宗教人类学

取代宗教的东西就是人类学。费尔巴哈有时候提到人类学是一种新哲学，像人类认识一样，这种哲学以具体为出发点。“哲学和科学的使命一般来说包括的不是偏离感觉对象，即真正的对象，而是引向这些对象，不是将对象转变为观念和概念，而是让对普通人来说无形的对象，即对象化的对象，成为有形的对象。”[32]因为这种新哲学没有将我们还原为无实体的理性灵魂，而是考虑到整个人，所以它超越了旧哲学。“人因此必须用另外一种理想来取代宗教理想。让我们的理想不再成为遭阉割、无实体、抽象的存在，而是成为一个整体、真实、多面、全面发展的人。”[33]在其他地方，费尔巴哈提到人类学是一种新宗教。虽然根据他的无神论，出现这种宗教用语多少有点让人 124

惊讶，但我们不应当将他的人本主义与唯物主义混为一谈。费尔巴哈否定脱离人类生存的上帝是客观存在的，但他认为人在某种意义上是神圣和无限的，运用宗教用语也是恰如其分的。同样，改进人类的活动是一种精神活动。因此，“如果哲学能够取代宗教，那么，就哲学本身来说，它必须成为宗教。这意味着哲学必须以某种适合于它自己本性的方式吸收宗教的菁华以及宗教拥有的超过哲学的优势。”[34]

当我们从人类学视角接近人类问题和目标的时候，我们按照它们之所是来认识它们，就能成功地改变生命的处境。因为人类的最高表达形式是集体而非个体，改进人类处境的答案在本质上属于政治。但是，直至无神论取代基督教，真正的政治改革才具有切实的可能性。“我们能本能地将政治转变为宗教，但我们所需要的是这种转变独特的终极根据和正式原则。用否定的方式表达的话，这个原则就是除了无神论之外无他，或者换言之，就是抛弃非人的上帝。”[35]

费尔巴哈的希望在本质上属于精神范畴：我们必须自己成为上帝。“人就是上帝（*Homo homini Dues est*）：这是伟大的实践原则，这是让世界历史旋转的轴。”[36]费尔巴哈在《宗教本质讲演录》（*Lectures on the Essence of Religion*）的结语中总结了他的这一观点。

125

> 如果我们不再**相信**美好生活，而是决定**实现**美好生活，不是通过每个人自己，而是用我们联合的力量，我们将**创造**美好的生活，我们将至少会消除大多数的触目惊心、无耻、令人悲伤的非正义和邪恶，至今人类还在遭受这些痛苦。但是，为了做出这样的决定，实现这样的决定，我们必须用人的爱取代上帝的爱，用信仰人及其权能来取代信仰上帝，即信仰人类命运并不依赖于外在和超越人类命运的存在，而是依赖于人类自身，信仰人类惟一的魔鬼是人，是野蛮、迷信、追求自我、邪恶的人，但是人类惟一的上帝也是人类自身，我们将之作为惟一的真正的宗教。[37]

我们不能够希望人类处境会自行改变，相反，我们必须积极改造这个世界。惟一的办法就是全面改造人性。

费尔巴哈的意义

除了少数反对者之外，大多数人认为费尔巴哈是一位重要的转型人物，而非一位意义深远的原创型思想家。他经历了意义重大的历史转折，即“从对世界的神学解释转向人类学解释，在人类学的解释中，被视为社会存在的人本身占据历史舞台的中心”[38]。正如许多费尔巴哈的前辈所做的那样，仅凭这一点不足以攻击上帝的存在，因为这种攻击尚未解释宗教和其他超验的痕迹。那么，他所提供的是试图解释形而上学信念之起源的方法。弗里德里希·恩格斯(1820—1895 年)认识到这种贡献，他这样论及费尔巴哈的《基督教的本质》：“魔法被解除了。‘体系’[黑格尔唯心主义]被炸开了，而且被抛在一旁，矛盾既然仅仅是存在于想像之中，也就解决了。——这部书的解放作用，只有亲身体验过的人才能想像得到。那时大家都很兴奋，我们一时都成为费尔巴哈主义者了。”[39]但是此后不久，这里自称的费尔巴哈主义者及其最亲密的战友卡尔·马克思就尖锐地批判费尔巴哈思想中的许多方面，他们认为他仅仅是通向新阶段的一个步骤。

对于马克思来说尤为重要的是，费尔巴哈唯物主义明显存在一个重要的裂缝。非常明显，费尔巴哈不是传统意义上的唯物主义者。他没有将意志、情感和理性还原为物质范畴，但他也坚持认为意志等绝不指明上帝的存在。相反，在人性中理性、情感和意志是无限和完善的，因此超越了自然。但是，在这一观点上他显然陷入到他自己试图克服的抽象之中。正如马克思指出的，费尔巴哈仅仅用一个新的范畴即人性来取代像上帝、圣灵或理性一类形而上学范畴。但是，如果早期的形而上学建构被费尔巴哈批评为愿望的满足，那么，他自己的人性观为什么就能够免受同样的批评呢？

费尔巴哈受到的第二个批判直接与其上帝的人类起源观相关。费尔巴哈认为，因为宗教教义实现人类的愿望，因此它们是人类愿望的产物。他认为人类的需要和宗教中的各种上帝的观念之间存在对应关系。但是，这并不必然意味着，由于宗教表达人类需要，宗教因此就**仅仅**是人类需要，关于上帝的认识**仅仅就是**对我们自身的认识。

126

与此相关的是，反对费尔巴哈的宗教观类似于争论弗洛伊德的梦的解释。因为费尔巴哈所做的是破解意义尚不为行为者所知的行为和思想，所以他受到如下指责，即他在其中发现的不过是他期望或他想发现的东西。例如，他认为，童贞女生子的思想实现如下需要，即纯洁的贞操与性和母性中的积极方面结合起来。[40] 费尔巴哈认为，人类用这类宗教术语来掩饰他们自己的言语，而没有认识到这类话语真正指明了人性之真谛。费尔巴哈声称只有他明白它们的真正含义，这未免也过于大胆了。

卡尔·马克思

卡尔·马克思（Karl Marx，1818—1883 年）的双亲是犹太人，其双亲家庭的祖辈有几代是拉比。[41] 但是，因为拿破仑失败后，犹太人受到种种限制，他父亲因犹太背景做律师非常危险，被迫接受了基督教的洗礼。当马克思早年在波恩大学学习法律的时候，他似乎要步父亲的后尘。在入读波恩大学的第一年，年轻的马克思因挥霍出名，后因酗酒闹事而入狱。在父亲的要求下，马克思次年转到柏林大学重新开始学业，这里的学术气氛要更加严肃一点。一到这里，马克思则走向另一个极端：退出社会生活，将大部分时间泡在图书馆里，成为学术隐士。

马克思在柏林遇到激进的新政治思想并陶醉其中。他深信在大学教书对于传播他新发现的政治思想要比做律师更为有利，为此 19 岁的马克思写信给父亲请求转到哲学系读书。[42] 这封信表明他受到黑格尔思想的影响。正如我们上文已经论及的其他人一样，黑格尔吸引马克思之处在于他有能力克服观念和自然上的二元论以及这一范式在社会和政治上的反映。在柏林大学获得博士学位之后，马克思期望能够通过布鲁诺·鲍威尔（Bruno Bauer）的帮助在柏林大学谋得教职，当鲍威尔因为马克思坚持激进的政治立场而解除他教职时，他的这些梦想都化成了泡影。此后，马克思投身记者行业，经常给《莱茵报》撰稿。1838 年马克思成为该报的主编，但是，几个月后该报因为政治立场而被查封。马克思来到巴黎，和阿诺德·卢格（Ar-

127

nold Ruge,1802—1880年)联手创办《德法年鉴》。因为马克思日益同情共产主义,两人观点不一致,该刊物在出版第一期之后就停办了。[43]

不久之后,一个重要的同盟形成了。马克思遇见弗里德里希·恩格斯,共同讨论政治和社会思想。恩格斯是一家富裕的纺织厂厂主的儿子,该厂设在英格兰的曼彻斯特。恩格斯年轻时是一位花花公子。他的父亲是一位坚定的加尔文主义者,认为他儿子应当学习艰苦劳动的美德,为此送他到不来梅码头劳动。在此恩格斯开始同情工人阶级的困境,并受到摩西·赫斯(Moses Hess,1812—1875年)思想的影响,而赫斯也帮助塑造了马克思的共产主义思想。这些新的信念将他引向马克思。马克思和恩格斯经过数日讨论发现两人在许多思想上一致,从此形成了两人的合作关系,并一直持续到马克思去世,实际上也一直保持到马克思去世之后,恩格斯编辑马克思的笔记,筹划出版马克思的遗著。在这种合作关系中,马克思提供了理论基础,而恩格斯则提供经验材料,让马克思有时候晦涩的写作风格变得更加受人欢迎。

在这次讨论后不久,马克思被法国驱逐出境,来到布鲁塞尔居住三年。恩格斯来到这里与他一起撰写《德意志意识形态》(1845—1846年),他们进一步加深了与政治和工会组织的联系。其中的一个团体就是共产主义者同盟,1846年该组织举行第一次代表大会,但马克思因为经济拮据缺少差旅费而未成行,但他参加了1847年举行的第二次代表大会。这次代表大会上诞生了世界历史上里程碑式的文献。大会决定应当筹备一份阐述共产党人的使命和信仰的声明,这一工作就交给了马克思和恩格斯。结果,《共产党宣言》(1848年)诞生了。 128

在这次代表大会之后,法国随时面临工人暴动的可能。马克思旋即来到巴黎,接着来到正在酝酿革命的德国。但是,1848年革命失败了,在普鲁士当局的压力之下,法国政府拒绝马克思回到巴黎。他移居伦敦,并在此度过余生。在伦敦最初几年的生活极为艰苦。马克思的家庭越变越大。在伦敦最初六年的大部分时间内,因为贫穷,一家人居住在索霍区的两居室的公寓里面。马克思的第四和第

五个孩子出生在伦敦,幼年夭折。几年之后8岁的儿子夭折,马克思一直穷困潦倒。他一度靠每周给《纽约每日论坛报》撰稿获得的微薄收入度日。

马克思不断地在日常经济烦恼、政治活动以及他真正所爱的写作之间挣扎。由于不得不为《纽约每日论坛报》撰稿、为在德国被捕入狱的共产主义者同盟成员辩护,马克思的经济学研究不断被打断。这使得马克思的巨著《资本论》的大部分研究和写作不得不在深夜进行。最后,因为马克思继承了一笔遗产,恩格斯又为他提供了一笔年金,马克思的经济问题得到了解决,整个家庭的生活水平得到了大大的提高。

《资本论》(德文名称为 *Das Kapital*)第一卷最后于1867年完成。马克思在去世前未完成该书,后两卷由他的笔记汇编而成,分别由恩格斯于1885和1894年编辑和公开发表。《资本论》独一无二地将社会评论、政治理论、历史、经济学、统计学研究以及哲学联系起来,旋即成为共产党人的圣经。在《资本论》之后,马克思的大部分著作是政治方面的。1864年,国际工人协会成立,马克思有几年实际领导该组织,要求坚定地坚持他自己的共产主义正统思想。马克思最后10年因为身体健康欠佳,活动受到限制。1881年妻子燕妮去世,他一直未从丧妻之痛中恢复过来,两年后离开人世。

129

辩证唯物主义

将马克思的哲学、社会和政治思想置于历史处境之中非常重要。工业革命给整个欧洲带来了社会巨变。小规模的行会越来越不能够与大规模的工厂竞争。随着大部分人口从乡村迁移至城市谋生,与家庭、行会和地区相一致的同一感逐渐销蚀掉。这一人口大转移导致劳动力供过于求,让工厂主有机会压低工资。在工厂中,机器生产取代了手工劳动,没有最低工资,工作日非常长,普遍使用童工来降低生产成本。这种处境通常十分悲惨,工业化让工人很难感受到自己和自己大批量生产的产品有什么关系。

马克思认为,这种经济结构违背人性。他将自己的立场建立在

他的人性观之上。我们基本上不是像黑格尔和大批以前哲学家认为的那样是思考者（*homo sapiens*）。相反，我们是创造者（*homo faber*）。“个人怎样表现自己的生活，他们自己就是怎样。因此，他们是什么样的，这同他们的生产是一致的，既和他们生产**什么**一致，又和他们**怎样**生产一致。因而，个人是什么样的，这取决于他们进行生产的物质条件。”[44]我们通过创造发现生活的意义。工作是目的，而非仅仅是手段。这是我们区别于动物之处。“当然，动物也有生产。……但是它们……仅仅受到当下肉体需要的推动而生产，而人则在摆脱肉体需要下生产，而只有摆脱这类需要才会有真正的生产。动物仅仅生产它们自身，而人则再生产整个自然。”[45]通过我们的生产活动，我们在对象化我们自己的时候发现了自己的身份，在这么做的过程中，我们才谈到我们如何认识自己。因此，一旦创造性活动受到他人限制或控制，我们就异化了。

马克思这样理解人性，这说明他为什么会认为资本主义摧毁人性。劳动者并不拥有或控制他或她创造的一切。当他们的力量受到他人控制的时候，其中一部分力量就被剥夺了，他们与自己异化了。 130
其结果就是，作为表达我们自己的创造性劳动反而成为维持生计的活动。“对于劳动来说，**生命活动**，**生产生活**，现在仅仅成为某种需要，即满足维持肉体生存需要的**手段**。”[46]当劳动降低为维持生命的手段，我们就降低到动物水平。

如果我们的确是创造者，那么历史就是各种制度的历史，而我们在这些制度中劳动。更加精确地说，人类历史就是由我们生存其中的经济结构创造的。因此，马克思将自己理解为社会科学家，其使命就是科学地重新界定历史。一切世界活动都有一个终极秩序，都由不可避免地推动历史前进的正题和反题之间的相互冲突所决定。我们的作用在于预告这一以科学规律为基础的发展方向。“共产党人的理论原理，绝不是以这个或那个世界改革家所发明或发现的思想、原则为根据的。这些原理不过是现在的阶级斗争、我们眼前的历史运动的真实关系的一般表述。”[47]但是，马克思否定科学中立，这一点通常与马克思行动家的一面存在着令人不安的张力，因为马克思还认为，“哲学家不仅仅在于以各种方式**解释**世界，而且更为重要的是

改造世界。”[48]

在马克思形成其社会思想的哲学基础方面，他汲取了大量的思想来源，其中最显著的是黑格尔和费尔巴哈。他采用了黑格尔的思想，即对立和斗争是进步之必要要素。对立力量的冲突形成新的、更高级的综合，由此出现向上运动。马克思还像黑格尔一样认为终极目标不是个体而是全人类的拯救。黑格尔和马克思分道扬镳的地方在于历史动力问题。对于黑格尔来说，历史由各种观念推动。历史就是具体化的思想；相互竞争的观念引导生活中的宗教、政治和经济结构走向更高阶段。马克思赞同黑格尔这一辩证法模式，但认为辩证法和黑格尔一起“头脚颠倒了。如果你们发现在这一神秘主义硬壳里面的合理内核，它就需要被重新颠倒过来。”[49]这一“合理内核”就是，观念不是原因。相反，它们是社会和经济现实的产物。我们的生活方式和推动生活方式的社会结构产生了观念，而非相反。“……理想与我一起仅仅是由人类意识反映、转变为思想形式的物质世界。”[50]

131

马克思的唯物主义在费尔巴哈哲学中找到了支持。费尔巴哈已经证明可以从黑格尔的唯心主义中剥离出辩证法，将之运用到此岸世界。此外，马克思极为赞赏费尔巴哈将人类意识阐述为我们社会属性的结果。因此，原先我们在上帝或其他超验来源中找到观念的根源，现在这些观念以现实世界为根据。但是，他认为费尔巴哈的错误表现在如下两个相互联系的问题上。其一，马克思认为，费尔巴哈将人类生存建立在物质之上，但这一工作尚未完成。费尔巴哈相信人性将在观念层面上获得拯救。相反，马克思认为，除非重新改造社会条件，否则没有拯救可言。黑格尔没有认识到观念起源于物质条件，也犯有同样的错误。这一问题与第二个缺陷相关。“费尔巴哈将宗教本质融入人类本质。但是，人类本质不是内在于每个单个个体的抽象物，在其现实性上，它是社会关系的总和。”[51]费尔巴哈认为人性是上帝的起源，但是马克思认为费尔巴哈的“人性”本身是由社会结构创造的抽象概念。即使将超验从天国拉下来，赋予它整体人性的形式，这种超验也没有什么作用。相反，一切实在和关系都是物质。

一旦清除了黑格尔和费尔巴哈的错误，新产生出的体系通常被

称为辩证唯物主义。[52]可以用如下几句话来概述这种立场的要旨。首先，我们是真正惟一的物质存在，只有当我们与制约整个自然世界的规律和谐一致的时候，我们才能够过上有意义的生活。因此在这种情况下，物质产品是我们生存所必不可少的。第二，同时，我们又是社会存在，我们的自我理解受到社会制度的塑造。第三，我们需求物质产品的方式受到经济结构的决定。因此，我们的身份源于相应的经济制度类型。但是，经济制度不是固定不变的，新的经济制度并不是在真空中产生出来的，而是预先存在的社会力量的逻辑结果。最后，这些社会力量就是相互对立的经济阶级，它们的利益彼此直接冲突。

132

马克思感到没有必要进一步论证这种唯物主义思想。相反，他以经验为出发点，在此基础之上简单地指出我们依赖于物质世界。"人们为了能够'创造历史'，必须能够生活。但是为了生活，首先就需要衣食住行以及其他一些东西。因此第一个历史活动就是生产满足这些需要的资料，即生产物质生活本身。"[53]但是，马克思让我们牢记于心的是，这些生产过程涉及的不仅是我们与死气沉沉的自然之间的相互关系。我们交往的对象还包括自然的另外一方面，即我们的人类同胞。"因为对一个人来说，他可以感觉形式直接感知他人，直接**可感知的自然**以此方式就成为直接的人类感觉经验（这是同样的表达），所以，人是自然科学的直接对象。他自身的感觉经验只有通过他人成为他感知到的人类感觉经验的时候才会存在。"[54]换言之，我们对自身的认识具有社会性。

我们在上述引文中听到费尔巴哈思想的强烈回音，但是，在自我意识如何通过交往关系而形成上，马克思与费尔巴哈分道扬镳了。费尔巴哈认为，在他人身上，我们获得完美的人性图景，我们将之投射到天国就形成上帝这个概念。相反，马克思认为，在他人身上，我们找到的是对立。人由经济地位划分为相互分离的两大阵营。因此，马克思和恩格斯在《共产党宣言》的开篇中就写道："至今一切社会的历史都是阶级斗争的历史。自由民和奴隶、贵族和平民、领主和农奴、行会师傅和帮工，一句话，压迫者和被压迫者，始终处于相互对立的地位，进行不断的、有时隐蔽有时公开的斗争，而每一次斗争的

结局是整个社会受到革命改造或者斗争的各阶级同归于尽。”[55]

那么,马克思的观点就是历史是人类彼此冲突的历史。但是,对立的阶级并不在同等的竞技场上竞争。富人不仅控制经济,而且凭借财富决定同时代的思想世界,所以他们具有优势。“一切时代占统治地位的思想总是统治阶级的思想。”[56]为了保存他们的地位,占统治地位的人形成支持他们立场的思想。接着这些思想整合入经济制度之中,在此穷人没有发言权,相反为了满足他们的物质需要,他们要依赖于这种制度。正如马克思和恩格斯认为的:

> 在人类进行的社会生产中,他们进入必不可少、不以他们意志为转移的关系之中;这些生产关系与一定的物质资料生产能力的发展阶段相适应。这些生产关系的总和构成社会经济结构——这是真正的基础,法律和政治上层建筑竖立其上,一定的社会意识形式与之相适应,这种物质生活生产方式决定社会、政治和精神生活过程的总特征。不是人类意识决定他们的存在,相反,是他们的社会存在决定他们的意识。[57]

我们从事的生产决定我们的生活方式。我们的生活方式转而形成我们的思想。因此,我们的宗教、哲学、法律,我们的政治制度都受到控制商品生产的人的控制。

马克思时常指出宗教是说明思想如何受经济塑造的典型。[58]“反宗教批判的根据就是:**人创造宗教**,而非宗教创造人。只要人尚未发现自己或再度失去自己,宗教的确就是人的自我意识和自我认识。”[59]这有助于说明他为什么反对基督教会。宗教是富人让受压迫者满足于自身命运的工具。宗教通过求助于预定论或原罪说,通过鼓励受苦预备我们获得来世赏赐,以及其他教义,来做到这一点。在马克思眼里,这里的悲剧在于,当这些思想实际上成为压迫者的控制手段的时候,民众相信这些思想就是关于仁慈的上帝的永恒真理。

民众盼望拯救之道的原因在于他们与此岸生活异化,失去了在尘世中获得拯救的希望。因为经济地位对他们非常不利,所以他们不能在现实世界实现拯救。因此,马克思同意费尔巴哈的观点,认为

宗教虽然不是我们异化的答案，但真正认识到了我们的疏离状态。　134
“**宗教**苦难同时就是现实苦难的**表达形式**，是对现实苦难的**抗议**。宗教是受压迫者的叹息，是无情世界的情感，是无灵魂状态的灵魂。它是人民的**鸦片**。”[60]

马克思相信阶级冲突和宗教的命运交织在一起。一个消失了，另一个也随之消失。只有当我们根据制约物质世界的规律来重新规范我们生活的时候，两者才会得以消灭。“就人类的同胞和自然而论，只有当日常生活中的实践关系向人类提供的仅仅是最完美的智性和理性关系的时候，现实世界在宗教上的反映无论怎样到那时都会最终消亡。”[61]但是，在“蛋和鸡孰先孰后”的问题上，马克思的观点并不明确。作为活动家的马克思揭露并认为废除宗教先于废除阶级。“废除宗教即人类**虚幻的**快乐就是要求获得**现实的**快乐。要求废除有关人类状况的**幻觉**就是要求废除需**要这种幻觉的状况**。”[62]在其他地方，作为社会科学家的马克思则认为，一旦阶级之间的冲突解决了，宗教将因为不再发挥什么作用而消失。“宗教异化仅仅发生在**意识**领域中，发生在人的内在生活中，但经济异化就是**现实生活**的异化，因此废除经济异化就会同时影响到这两个方面。”[63]

人类发展阶段

像许多同时代人一样，马克思认为应当根据时期来分析历史。他基本上不是根据观念，而是依据占统治地位的经济结构来界定他的人类发展阶段。五大历史阶段中最早的阶段是公社（或亚细亚）时期。这是适应于简单的农村生活的农业阶段，但是它的生产潜力因为缺乏技术和专业化而受到限制。随之而来的是奴隶经济，它通过将社会划分为两个阶级即奴隶和奴隶主提供了专业劳动力。劳动者的日益专业化带来了较高的生产力水平，集镇以及小城市就可能出现了。一旦我们将熟练的劳动者集中起来，行会就形成了，行会依靠技能相互接近的熟练工人，提供了比奴隶经济更高的专业化水平和　135
生产力，成为重要的经济力量。

第三个阶段由此形成了，即封建经济，在这种经济中，帮工在本

质上是行会师傅的奴隶工人，而生产粮食的农奴实际上是封建领主的奴隶。因此，富人和穷人的本质发生了变化，但自奴隶经济开始的社会阶级划分在封建时期继续存在。随着由行会生产的商品提高了生产力，农业经济所需劳动力减少，导致劳动力涌向城市。此外，行会中的劳动者专业化水平日益提高，货币应运而生了。当人们只生产一种产品，但需要大量物质资料来维持生存的时候，他们必须通过交换获取他们自己不能生产的产品。因为货币是经济交换中最为有效的手段，所以货币就逐渐取代了封建主义的实物交换体系。这为第四个阶段即资本主义经济体系做好了准备。

因为货币是便于携带的财富形式，所以它导致生产力水平获得极大的提高。因为货币可以在不同的财富形式如不动产、机器、股票或其他任何媒介之间自由转换，它创造出新的劳动方式。最为重要的是，它可以让个体在没有直接生产产品的情况下投资并获得大量财富。这一新创造的财富并不必然被消费掉，而是可以用来再投资以产生出更大量的资本。随着财富大量积累，拥有者就可以雇佣他人来为他们生产商品，并进一步在自然资源和交通中心产生大规模的劳动力生产和集中。因为资本拥有者进行大规模生产，他们最终取代了行会师傅以及小商人。

马克思认为，因为一定制度中的条件必然向新的结构运动，若根据正确的范式，我们就可以预知上述经过不同阶段的历史运动。例如，在封建制度中，像农奴这样的商业阶级受到贵族的压迫。但是，封建制度缺乏商业生产，同时又需要新的商品资源。因此，这一辩证过程规定了商业阶级兴起，推进创造和获得这些商品。最终，因为机器时代的来临以及新世界的发现，再加上贵族的需要，商人获得了影响力，并能够从贵族手中夺取权力，成为新的压迫者。“从封建社会废墟中产生出来的资本主义社会并没有废除阶级对抗。它只是取代了旧的一切，建立了新的阶级、新的压迫条件、新的斗争形式。”[64]对于马克思来说，每个后继的经济制度都是不同但更加有效的财富生产方式的代表。而它们的共同点就是拥有一个压迫阶级和一个被他们压迫的阶级。

136

随着商业阶级或资产阶级现在主宰一切，资本主义就产生了。

但是，马克思提醒我们资本主义不仅是一种经济制度，随之而来的还有整个意识形态的基础结构。例如，竞争不是一种产生资本主义的观念。相反，它因为资本主义而被视为一种公共美德。资本主义产生了竞争即美德的思想，接着围绕这一思想形成了旨在维护既定阶级关系的法律、制度和体系。它以等级形式体现在教育制度之中。它还出现在“新教工作伦理”之中。资本家先向我们提供他们自己对成功和美好生活的定义，接着向我们兜售他们生产的一切，这样我们才能实现这些目标。

同样，在封建世界中贵族出身决定一个人的地位，而现在控制资本提供了规定现实的力量。“我自己的力量像金钱的力量一样伟大。金钱的特性就是我自己（拥有者）的特性和能力。因此，我的本质以及我能够做的一切根本不是由我的个体性决定的。我虽然丑陋，但我有能力为自己购买最美丽的女人。结果，因为丑陋的影响即让人反感的力量现在被金钱消除了，所以我不再丑陋了。”[65]因此，马克思认为，控制财富提供了左右现实的力量。换言之，金钱以背离我们真正本性的方式左右我们自己和世界，由此金钱异化了。“混淆和颠倒人和自然品质、使不相容者建立友善关系的力量，即金钱的神圣力量，在于它作为人类异化和自我异化的类生命的特征。它是被异化的人类力量。”[66]

因为金钱来源于人的劳动，所以金钱代表的是“人性异化的力量”。在资本主义制度下，剩余价值——生产产品的成本及其销售价格之间的差额——归于资本家。但是，商品的剩余价值由工人创造出来，他们并没有按比例从他或她的工作中获得利润。因此，他们劳动的成果与他们异化，而被其他人享有。“工人将他的生命投入到对象之中，那么他的生命不再属于他，而属于对象。他的活动越大，他因此拥有的就越少。”[67]

137

马克思认为，在资本主义制度下工人的非人化是不可避免的。因为竞争的压力，工人成为商业生产的成本：另外一种商品。“整个资本主义生产体系以工人将自己的劳动力作为商品出卖的基础。”[68]对于马克思称之为无产阶级的工人阶级来说，出卖他们的劳动日益违背自己的利益。因为他们像其他商品一样，当供过于求的时候价

值就会降低，所以他们不知不觉地成为他们自己的敌人。“工人创造的商品越多，他们就越会成为廉价的商品。人类世界的**贬值**直接与物质世界的**增值**联系在一起。劳动不仅创造商品，劳动还生产自身，而且的确以生产商品的同等比例生产作为**商品**的工人。”[69]以生产和使用机器为例就可以认清这一切是如何发生的。“当劳动工具采取机器形式的时候，它马上就成为劳动者自身的竞争对手。从此以后，以机器为手段的资本的自我扩张直接与工人人数形成一定的比例，机器摧毁了劳动者的谋生之道。”[70]

马克思指出资本主义的异化本质不仅出现在经济领域。它最致命的影响在于形成各种形式的心理和社会异化。首先，作为创造者的人应当在其创造物中发现自己的同一性，但他们与他们生产的产品异化。他们不能参与决定生产的产品以及生产的方式，也不能从劳动中获得利润。此外，对资本家来说，产品而非工人成为最重要的东西。产品是他们财富的来源，而工人仅仅是生产成本之一。因此，“劳动生产出的对象，即产品，现在与劳动对立，成为**异己的存在**，成为**独立**于生产者的**力量**。”[71]

138

其次，资本主义让我们与物质世界异化。我们依赖自然世界为生。但是，资本主义剥削大自然中一切能够带来利润的东西。工人在这么做的过程之中，无疑让他们赖以生存的资源枯竭。“但是，正如在劳动若无劳动可加工的对象就不**存在**的意义上，自然提供了劳动**存在的手段**，因此在狭义上自然还提供了**存在的手段**，也就是说，提供了工人自身肉体存在的手段。因此，工人越是通过劳动**占有**外在的感性世界，他就越是剥夺了他自身的**存在的手段**。”[72]

资本主义异化的第三个层面是自我异化。因为在资本主义经济下工作并不反映我们的创造冲动，而是例行公事地供给肉体需要，因此，这种经济问题层出不穷。本应当构成工作场所之特征的创造性惟一留下的出口就是我们的休闲时间。“因此，工人只有在休闲时间感到像在家中一样自由自在，而在工作时间他有一种无家可归感。……结果，人(工人)只有发挥动物功能——吃喝，生儿育女，最多在居住以及个人装扮上——才感到能自由地活动，而他在发挥动物功能中就降低为动物。”[73]马克思承认我们的肉体功能真实地属于

人类。但是，因为这些功能由手段转变成了目标，它们就成为动物的功能。进而言之，因为资本主义的需要，工人成为他或她的职业。个体的行为就是他们的本质，但是，在资本主义制度下，我们的行为受到他人控制。因此，我们被剥夺了我们的人性，等同于特定的工作。

将我们自己等同于职业凸出了第四种异化。“人与他的劳动产品、他的生命活动以及类生命异化的直接结果就是人与**他人的异化**。”[74]我们不仅根据我们的职业来认识自己，资本主义还导致他人以同样的方式来认识我们。工人是油漆匠、农夫和织工，而非从事油漆、耕作和纺织的人。仅仅因为工人能够生产商品，资本家认为他们就是具有价值的商品，无产阶级认为资产阶级是敌人，工人因为竞争工资而自己四分五裂。就是在资产阶级内部，他们也为了利润而彼此竞争。

马克思几乎将他的关注完全投注在无产阶级的困境上，但是他也相信资本主义最终将资产阶级非人化。“有一种财富是懒惰、浪费和贪图享乐，这种财富的受益人像一个**稍纵即逝**、漫无目标地活动的个体一样行动，认为他人的奴隶劳动即人的**血汗**是他贪心的猎物，认为人类和自己不过是牺牲品和多余的存在。”[75]因为这种个体的财富是由他人创造的，他们没有履行创造者的天职，而且他们也不让他们的雇工这样去做，因此他们不能成为完整的人。相反，他们将他们的力量用在消费之上。消费本身不是罪恶，但是一旦消费取代了我们参与创造劳动的需要，它将我们转变为仅仅满足我们动物需要的单向度的人。

历史的终结

对于马克思来说，历史就是人类与自身的行为、人类与自身以及人类与他人不断异化的历史。但是，工人异化的事实未必与他们对这种异化的意识相称。因此，马克思认为他的使命就是唤醒这种意识。民众应该认识到他们异化的本质以及来源。因为提高这种认识使我们与由资产阶级产生的意识形态对立，所以行之颇难。这种意识形态告诉无产阶级他们低下的地位非常光荣。如果无产阶级欢欣

鼓舞地接受这种地位，它向他们允诺各种（此岸或来生的）赏赐。资产阶级意识形态“解释”处于上层地位的人为什么应当养尊处优。因此，马克思认为，这一过程始于帮助民众认识到当前的处境以及支持这种处境的信念体系是经济力量的产物，而非宇宙本体论结构的一个部分。

尽管改变经济和政治结构非常困难，但是马克思对未来抱着乐观主义的态度，认为资本主义创造了决定它命运的条件。“但是，随着工业的发展，无产阶级不仅人数增加了，而且它结合成更大的集体，它的力量日益增长，它越来越感觉到自己的力量。机器使劳动的差别越来越小，使工资几乎到处都降到同样低的水平，因而无产阶级内部的利益和生活状况也越来越趋于一致。”[76] 随着无产阶级日益集中在工厂中劳动，他们将开始认识到他们受到压迫的关系。最终，随着越来越多的人被机器取代，资本主义不再可能维持现在提供给工人的微薄的最低工资，他们将成为国家的监护人，资本主义也就不堪重负而崩溃了。“资产阶级首先生产的是它自身的掘墓人。资产阶级的灭亡和无产阶级的胜利是同样不可避免的。”[77] 但是，这种对资本主义灭亡的描述性分析与马克思身上活动家的一面相对立，我们会在《共产党宣言》的结尾看到这一点：

140

> 共产党人不屑于隐瞒自己的观点和意图。他们公开宣布：他们的目的只有用暴力推翻全部现存的社会制度才能达到。让统治阶级在共产主义革命面前发抖吧。无产者在这个革命中失去的只是锁链。他们获得的将是整个世界。
>
> 全世界无产者，联合起来！[78]

不管资本主义可能是必然没落还是必须被推翻，因为资产阶级在某些国家并不像在其他国家那样盘踞着牢固的地位，所以最终劳动者将认识到，“无产者是没有财产的；他们和妻子儿女的关系同资产阶级的家庭关系再没有任何共同之处了；现代的工业劳动，现代的

资本压迫，……都使无产者失去了任何民族性。法律、道德、宗教，在他们看来全都是资产阶级的偏见，隐藏在这些偏见后面的全都是资产阶级的利益。”[79]当工人发现社会结构仅仅是我们受压迫的工具，而非烙印在宇宙中的形而上学实体的时候，共产主义将取代资本主义。

共产主义的目标就是将工人从资本主义及其异化本质中解放出来，让他们成为人而非劳动工具。为了做到这一点，必须摧毁整个私有财产制度：“共产党人的理论概括为一句话就是：废除私有财产。”[80]因为私有财产是阶级对抗的根源，当私有财产被废除，历史也就终结了。对于这一点，马克思的意思是说先前制度中的异化和匮乏创造了历史运动。在过去，压迫者依靠自己的对立面得以生存。没有无产阶级就没有资产阶级。当私有财产被废除，以阶级为基础的社会也就被废除了。因为无产阶级不需要对立面，历史的辩证过程将停止，历史将达到其顶点。

141

一旦异化终结了，不会进一步形成新的经济制度以及支持这些制度的意识形态。我们将获得尘世的拯救，在此工作成为价值实现的活动，我们不再需要求助于来生以获得安慰和希望。因为形成对立的东西——私有财产——不再存在，存在的只有和平和福乐。马克思描绘了这种田园牧歌式的生活：

> 当劳动分工一出现之后，任何人都有自己一定的特殊的活动范围，这个范围是强加于他的，他不能超出这个范围。他是一个猎人、渔夫或牧人，或者是一个批判的批判者，只要他不想失去生活资料，他就始终应该是这样的人；而在共产主义社会里，任何人都没有特殊的活动范围，而是都可以在任何他自己希望的部门内发展，社会调节着整个生产，因而使我有可能随自己的兴趣今天干这事，明天干那事，上午打猎，下午捕鱼，傍晚从事畜牧，晚饭后从事批判，这样就不会使我老是一个猎人、渔夫、牧人或批判者。[81]

意义和问题

怎么强调马克思的思想在20世纪的影响也不为过。随着共产主义成为统治形式，大约一半世界人口一度受其统治，他的思想重新塑造了世界地图。这并不是说这种统治就是马克思主义的正统模式；正如根据自认为自己是基督徒的人的行为来评判基督教是错误的一样，我们根据那些自称为马克思主义者的行为来判断马克思的思想是否是真理也是错误的。尽管如此，这里真正的问题在于共产主义若无马克思提供意识形态基础，就可能不会有这么大的政治和社会影响。

142

在马克思关于意识形态如何形成的问题上还可以找到他不太显著但仍很强大的影响。马克思认为，观念与其说是自我理解的原因，不如说是由各种权力集团设计旨在巩固他们的制度的社会建构的结果，这一思想成为许多流派的先声，其中包括法兰克福学派、某些解放神学家以及后现代主义思想家。马克思将观念的形成仅仅归因于经济要素，而这些思想家中的大多数人则将其扩大至其他权力形式，但是马克思的精髓即意识形态相对论依然保留下来。

最后，当马克思以人性为背景讨论工作的重要性的时候，他的哲学触及到要害。在这一点上，马克思重击那些仅仅从理性视角认识人性的哲学。尤为特别的是，他成为受黑格尔启发的一长串思想家谱系中的最后一位代表，他运用黑格尔本人的思想来摧毁它。在马克思那里，他借鉴黑格尔的辩证法和异化思想，但仅仅用它们作为工具来谴责黑格尔唯心主义。从另一方面来看，马克思又成为日益形成的依赖(或至少坚持)经验方法之趋向的早期阶段的代表。在这个方面他成为社会和哲学实证主义的先驱。

正如我们在上文看到的，马克思经济决定观念的思想的结果之一，就是将认识相对化。任何时代的思想都是该时代经济的必然结果。同时，他相信他的理论是真理，而非某种权力集团的建构。但是他很难避免如下问题，即思想是否具有连续性？为什么他的观点是真理，而非占统治地位的经济制度的副产品，并与这种制度相对应？

另外一个与他的历史运动观相关的问题随之而来。尽管他声称他作为社会科学家只是描绘历史运动的必然性，但非常明显，他发现在道德上共产主义优越于任何其他社会结构。但是，一旦他宣称真理具有相对性，那么他坚持这种立场就面临困难。

对马克思思想的最后一点批判是，人们难免得出如下结论，即他的共产主义社会思想（没有足够关注如何实现这种社会）过于自信。正如伯特兰·罗素（Bertrand Russell）指出的，“马克思宣称自己是无神论者，但依然保留了只有有神论可以合理解释的普世乐观主义。”[82]在引证数世纪人类压迫和不平等之后，我们很难相信因为经济结构上的变革，无论这种变革如何激进，阶级差别将会停止，民众将在共产主义合作而非个人主义竞争中找到更高的动机。换言之，仅仅通过经济、社会和政治手段，马克思所谈论的异化能够得以消除，这一点尚值得怀疑。因为这种人性论在马克思哲学中占据核心地位，他所提出的许多解决方案和结论也因此受到质疑。

143

145

第七章　反 抗 理 性

称浪漫主义和唯心主义本质上是一种乐观主义哲学可能不够精确，但得出它们具有这种倾向的结论却是难免的。这种倾向与 19 世纪中叶积极的社会发展同步，产生了对未来抱着坚定不移的乐观态度的哲学。我们发现，甚至当像费尔巴哈和马克思一类的唯物论者取消上帝作为宏大未来的导师和保证者，用自然力量取而代之的时候，人们依然满怀着希望，我们就能感受到这股自信的力量。这时人们只是重新定位普世拯救的前景，将之从天国拉向了尘世。

三位逆流者

乐观主义的思潮弥漫在浪漫主义和唯心主义以及 19 世纪晚期的大多数思想之中。在这股浪潮中，我们发现有三位值得注意的逆流者：阿瑟·叔本华、索伦·克尔凯郭尔和弗里德里希·尼采。他们抗议对人类生存的积极评价，其核心在于拒绝理性。尽管唯心主义和浪漫主义并不完全采纳启蒙运动的理性定义，但它们扩充并进一步阐述了理性，这还让它们有望进入到形而上学领域。相反，本章所研究的这三位哲学家都抛弃理性的定义，彻底拒绝理性作为认识本体界的手段。在所有其他结论上，他们之间的意见强烈地不一致，但他们都一致相信理性无法解释世界，这个世界的未来不能为整个人类社会提供任何积极的东西。因为这些哲学家的方法独一无二，所以将

146

他们归类并非易事。从历史谱系来看，他们属于 19 世纪中叶。就他们都反抗黑格尔思想来说，将他们放在这里是非常合适的。但是，从其他非常重要的方面来看，这三位哲学家都被暂时放错了位置。他们在世的时候，几乎未受到关注；然而在 20 世纪，他们的思想极为流行，影响十分深远。

阿瑟·叔本华

阿瑟·叔本华(Arthur Schopenhauer,1788—1860 年)是最早的反理性主义者,自诩甚至坚持"悲观主义哲学家"[1] 的称号。他的家庭祖居荷兰,为了追求经济发展机遇搬迁至德国的但泽。他的父亲是一位成功的商人,母亲则是一位小有名气的小说家。老叔本华打算让儿子将来从商,曾让小叔本华长期在英国和法国旅行,作为报答,小叔本华向父亲保证这一希望将会实现。但是,让老叔本华颇为不悦的是小叔本华在旅行期间对哲学发生了兴趣。老叔本华想要引导儿子走更实用的道路,但未能如愿便去世了。

在父亲去世之后,小叔本华发现不可能和母亲继续生活在一起,母亲性情开朗,热爱生活,这些都与他自己的悲观主义气质格格不入。1809 年,他逃至哥廷根大学,在此学医,他对此良机欢欣鼓舞。一到那里,他马上转向哲学,沉浸在柏拉图和康德的作品之中。他后来听过费希特和施莱尔马赫的讲座,在其作品中他对后两人大加谴责。叔本华在耶拿大学以题为《充足理由律的四重根》(*On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason*,1813 年)的论文获得博士学位。该书给歌德留下极为深刻的印象,在那个时代这种赏识通常成为成功的保障,但这并未在叔本华身上应验。

《充足理由律的四重根》是一连串失败的开始。叔本华曾为参加竞赛提交给丹麦皇家科学院一篇题为《论道德基础》(*On the Basis of Morality*)的论文,尽管这是惟一一篇提交的论文,但并未获奖。叔本华的杰作《作为意志和观念的世界》(*The World as Will and Idea*,又译《作为意志和表象的世界》。本译著从作者的观点翻译。——译者)的大部分书册是以废纸价格卖掉的。他无所畏惧,还设法于 1844 年再版该书。

1820 年,叔本华开始在柏林大学开设讲座,但他未获得教职。因为他有意与黑格尔在同一时间开设讲座,所以惨遭失败。叔本华是出于恶意才对这位大师采取此举的,他将黑格尔哲学描绘为"十足的废话……是毫无意义、令人疯狂的语言圈套,与先前只是在疯人院

中听到的东西无异……是业已存在的最笨拙、最普通的骗人把戏，其结果就是子孙后代不再相信它，成为德国愚蠢的永久纪念。”[2] 叔本华在柏林大学只呆了不到一年的时间，但直至1831年他一直住在柏林，其时因为逃避夺去了黑格尔生命的霍乱瘟疫逃离该城。1851年，叔本华出版《附录与补遗》(*Parega and Paralipomena*)并最终获得承认，该书是一本主题广泛的文集。叔本华一生最后40年都专心研究和写作，他能够如此追求，得益于他父亲留下的一笔遗产。叔本华心目中的英雄寥寥无几，康德是其中一位。他以康德为榜样，每天下午在同一时间散步两个小时，风雨无阻。但是，叔本华的日常生活与康德略有不同，因为他一直有条狗和一把装有弹药的左轮手枪相伴，后者是其人性观带来的结果。

作为观念的世界

叔本华的哲学基础概言之就是《作为意志与观念的世界》开篇中的一句话：“世界是我的观念。”[3] 当叔本华论及世界是“观念”的时候，他不是在通常意义上使用该词。世界不是我们沉思或想像的东西。相反，观念(Idea)非常接近于“表象”(Representation)；世界是意识的“再现”。叔本华认为，我们所认识的世界不是“外在”的东西。的确，它是观念，是与主体联系的客体。对于理解这一点的人而言，观念“对他而言是明确和确定的，即他不知道太阳和大地，知道的只是观看太阳的眼睛、触摸大地的手；他周围的世界仅仅作为表象存在于此，换言之，仅仅参照另外一种事物即表象而存在于此，这个表象就是他自己”。[4]

148

在这里非常难以找到柏拉图和康德的影响，而这两位哲学家的作品让哥廷根时期的叔本华神魂颠倒。这两位哲学家都认为知觉世界是虚幻，容易与实在混淆。因此，任何建立在知觉之上的形而上学都将存在致命的缺陷。叔本华同意这一点，但走得更远。他总结认为，这两位老哲学家脱离知觉的理性在现象层面上还是相对的。理性是用来处理知觉世界的实际工具，但不能超越知觉。

叔本华认为，从根本上说，一切先前的西方哲学都建立在错误之

上,他现在就是要努力矫正它们。“所有哲学家们都犯了一个错误,即将人类形而上、不可毁灭、永恒的东西放在智性里面。而智性仅仅存在于意志之中,后者完全不同于智性,只有它才是源初的。”[5] 对于叔本华来说,“**意志即物自体**”,即康德的本体。[6] 人所感知的一切是意志的表现形式;自然是意志的具体化。因此,在叔本华那里,唯心主义发生了扭转。[7] 外在世界既非独立存在,也非像费希特和黑格尔所坚信的那样起源于理性基础。它是由意志创造的。

在叔本华看来,将意志理解为个体从大量选择中做出有意识的抉择的能力,是错误的。个体性和**多样性**都是幻觉。叔本华认为,“我们知道多样性一般必然会受到时空的限制,而且只有在时空中才能认识它们。”[8] 简言之,我们若无时空就不能区别两个事物。然而,时空范畴属于现象世界,因此没有将真正的世界告诉我们。“但是,时间不是绝对存在,它不是事物存在自体(being-in-itself)的方式和形式,而仅仅是我们认识我们自己及万有的生存和内在存在的形式。”[9] 当我们从外在世界中消除了时空范畴,我们也就消除了我们自己和其他事物之间的区别。一切都是意志,意志是统一的。它不是我们拥有之物。作为个体的我们是意志的一种表现形式。

叔本华进一步精确地将意志界定为**生活意志**(will to live,又译生存意志。——译者)。我们认识到这一驱动力在整个宇宙中维持着生命,甚至存在于“形成水晶的力量之中,存在于将磁铁转向北极的力量之中,……最终甚至存在于地球引力之中”[10]。在有活力的世界,尤其在每个追求通过生殖生存的物种中,这种生活意志表现得更加明显。虽然因为我们具有理性能力,这种欲望在人身上的表现与动植物世界不同,但一切有生命的事物都复制这种欲望。“在某种程度上,在动物身上,我们看到的生活意志要比人更加赤裸裸。人用大量的知识将之包裹起来;此外,还用掩饰的能力将之遮蔽起来,以至于它的真正本性几乎只有在孤立的情况下才偶然显露出来。”[11] 实际上,理性“遮蔽”生活意志,这表明理性不是我们生存动力的源泉,而是其手段。理性服务于生活意志,因此是次要的。换言之,调整生存的理性活动仅仅是意志的投射。

149

正是生活意志这一势不可挡的驱动力解释了叔本华为什么会成

为著名的悲观论者。概括而言，这种生活意志一直受到挫折。每件事物、每个人都必死。更为重要的是，一个实体追求生存，其他实体必须死亡。“这个世界是遭受折磨、倍感痛苦的存在物的战场，它们仅仅通过彼此吞灭来生存。”[12]这种通过夺取其他生命形式并维持下来的生命周期不仅是动物世界的特征，它也复现在人类世界之中，但是形式更加巧妙。最终，所有人类活动都是“对其他无价值的事物施加最大力量”[13]。

认为这种生活意志具有理性或目的是错误的。理性是仅仅与现象世界相关的范畴，与任何本体实在无关。“被认为是纯粹自在的意志没有认识，仅仅是一股盲目、不可抵挡的强烈欲望。”[14]因此，生活意志不是为了某物或某种目的生活的意志。它是赤裸裸的生活意志。生命周期或长或短，取决于不同的物种，但这是真正意义上的生命周期。我们出于让我们的生命不朽而有所为，因为我们的生活意志已经让生命不朽，所以，我们还会为了让我们的生命不朽而有所为。我们的生活意志是一个除了它自身之外没有其他目的的恶性循环。

叔本华黯淡的生命观根源于他对意志的分析。因为欲望显示为一种匮乏状态，所以意志就是一种痛苦。“但是，一切欲望的基础是需要、缺乏，因此也是痛苦，就其本性和起源来说，它因此注定就是痛苦。”[15]人类处境的悲剧在于实现欲望只会带来暂时的缓解。“现在，在绝对意义上，每个人类生命都继续在欲望和实现之间飘荡。欲望的本质就是痛苦；获得即刻会招致厌腻。目标只是表面的；一旦拥有就不再美好。欲望或需要再次以新的形式出现在舞台上；如果它不出现的话，那么随之而来的就是无聊、空虚和厌倦，与之斗争正如与欲望斗争一样痛苦。”[16]

150

这种意志观彻底颠倒了典型的快乐论。传统哲学认为快乐是人类奋斗的目标或人类奋斗之背后的实在，而痛苦和不快乐就是缺乏快乐。叔本华反对这种观点，他说：“所有满足，或通常所称的快乐，其实在本质上总是完全消极的，根本没有积极性可言。它不是最初自发地临到我们身上的满足，而总必须是某种欲望的满足。”[17]希望得到或渴望得到某种东西就是体验匮乏。因此，愿望（痛苦）是基本

的,而快乐是偶然的。像基督教神正论通常所做的那样,认为快乐是本质就是否定这种体验。因此,叔本华颠倒了莱布尼兹的观点。“莱布尼兹证明这个世界是可能世界中最好的。与这种明显诡辩的证明相反,我们甚至可以真诚、严肃地反对如下证明,即这个世界是可能世界中最坏的。”[18]

叔本华没有构想任何通常在西方宗教中找到的那种类的终极拯救。他更多是沿着佛教的路线来构想他所想像的拯救。[19]如果痛苦是意志推动力的结果,那么缓解痛苦之道在于阻遏或压制它。缓解痛苦的权宜之计可以在艺术中找到。通过艺术,我们提升并超越这个不真实的世界——个人和利己主义。这是因为在艺术中特定的对象或意志在审美上成为“整体的表象,相当于时空中无限的多”[20]。例如,当我们以诗歌谈论爱情的时候,我们谈论的不仅是我们的爱情,而是普遍的爱情。因此,艺术活动能够让我们超越个体或让我们通过个别对象认识到整体。

暂时摆脱意志的另一办法是同情或无功利的爱。同情需要我们发现与他人的统一感;我们与他人“同感同受”。同情让我们穿透叔本华所谓的“空幻之幕”(veil of Maya),即认为我们是独立、不连续的个体存在。“如果这种空幻之幕……从一个人的眼前被揭开,他将不再在自己和其他人之间做出利己主义的区别……随之而来的是这种人……一定认为一切生活中的无尽痛苦是他自身的痛苦,因此自己担负起此岸世界的痛苦。他不再对任何痛苦感到奇怪或陌生。”[21]但是,同情从来不过是暂时的避难所。“甚至在我们纯粹默想的对象中,一旦任何与我们的意志、我们的人的关系再次进入意识,那么这种魔力就消失了。我们陷入到由充足理由律支配的认识;我们现在不再了解理念,而只了解个别事物。”[22]

151

叔本华关于这种生活的最后结论是:“真正持久的快乐是不可能的。”[23]这导致他评价说,“通常令人哀伤的短寿可能是最佳美之物。”[24]终结生命受到叔本华的欢迎,这是因为个体生存只出现在现象层面上,所以结束生命就是幻觉的死亡。[25]死亡将形而上学的清晰强加给我们。“因为人想像只有他自己生活在此岸世界,不认为他也生活在他人之中,所以利己主义的真正含义是将一切实在限制在他

一个人身上。因为死亡废除这个人，这样他真正的本性即他的意志因此只寓居在其他个体之中，所以死亡将更好的东西教给他。”[26]

因此，我们发现，叔本华有他的不朽理论。[27]但是，他承认，对于坚持个体生存幻象的人来说，不朽并不让他们感到舒服。盲目、非人格、统一的生活意志是永恒的；这就是世界之本相。这就是我们的不朽。但是，叔本华曾非常害怕被误解为乐观主义者，所以他赶紧提醒我们，这种不朽论最终是虚无主义。“在我们面前，的确所留下来的不过就是虚无；但是，正如我们的世界一样，那反抗流入虚无，即我们的本性的，其实就是我们所是的生活意志。我们如此厌恶虚无，这不过是换个方式说我们如此渴望生活，我们不过就是这种意志，除此之外我们别无所知。”[28]叔本华在《作为意志与观念的世界》的最后一段话是：“我们这个世界以及一切的恒星和星系不过是虚无”[29]，因此，在逻辑上回应了此书开篇的一句话：“世界就是我的观念。”

152

宗教哲学

叔本华从耶拿大学毕业后开始接触印度教的《奥义书》，该书于19世纪初被译为拉丁文。虽然他不承认东方哲学对他产生过影响，但西方对东方思想的意识日益增加，他对此欢欣鼓舞。东方思想认为我们的个体实在实际上仅仅是一个统一的实在之表象，这非常吸引叔本华。此外，叔本华思想中包含的拯救观非常类似于东方盛行的思想，尤其与佛教类似。二者都认为劳碌不能够满足欲望，拯救的惟一道路是清空我们的欲望。叔本华在基督教禁欲主义和苦行中找到了类似的思想。“当我们阅读基督教悔罪者或圣徒以及印度人的生平的时候，我们禁不住十分惊诧地发现它们如此和谐一致。尽管在根本上存在教条、习俗以及处境上的差别，二者在修行和内在生命上绝对是相同的；两者还具有相同的戒律。”[30]

叔本华对基督教禁欲主义的积极评价并不适用于他对大众基督教的看法，他对后者的批判尤为激烈。他的主要批判是认为后者不是一种精确的形而上学观。人类是此岸世界之痛苦的结果，他们都是形而上学家。“如果我们的生命无穷无尽，摆脱了痛苦，那么任何

人都不可能再去追问为什么这个世界会存在，为什么它丝毫不差地以这种方式存在，反之，一切会纯粹被视为一种过程。”[31]痛苦需要形而上学，而理性则满足了这种需要。死亡意识伴随着理性，理想则让我们沉思死亡。“这一带来死亡认识的反思同样也帮助我们获得形而上学观。……一切宗教和哲学体系基本上都被引向这一目标，因此，它们基本上是反思理性从它自身力量中产生出来的必然死亡的解毒剂。”[32]

这里的问题在于，在叔本华看来，大多数人“不能献身于思考，[因此]宗教一般非常适合取代人们感到迫切需要的形而上学的位置”[33]。简言之，宗教是伪形而上学。真正的形而上学需要推理论证，而宗教建立在权威之上，一旦向儿童时期的人们灌输宗教，那么它的“教条就逐渐成为第二个天生的理智”[34]。大众基督教的最大不足在于让这一终极错误永久化。“只有一个天生的错误，就是认为我们为了快乐而生存。”[35]对于叔本华来说，乐观主义不仅虚假，“而且还是一个有害的教义，因为它将生命呈现为一种令人满意的状态，将人类的快乐视为目标和对象”[36]。基督教认为此岸生命是有意义的，在叔本华看来，这是因为没有能力掌握死亡和痛苦而产生的错觉。换言之，它拒绝真正的(即悲观主义的)形而上学。

153

对于叔本华来说，划分宗教的最精确的手段不是依据一神论、多神论或泛神论一类的范畴，而是以如下问题为根据，即“它们是乐观主义还是悲观主义”[37]。他认为悲观主义正确解释了基督教。“因为人类的生存就是罪，人类心灵强烈渴望获得拯救，所以基督教就是一种关于人类的深刻的负罪理论。”[38]这要求我们以寓意而非字面来解释圣经。那么，叔本华由此将原罪等同于人类生存自身，还喜欢引用诗人卡尔德隆(Calderon，1600—1681 年)的话，“人类最大的过错就是已经降世为人。”[39]同样，“无论是根据耶稣基督在福音书中的神秘历史，还是根据以此为根基的可能真实的历史，我们应当一直从一般而非个别出发来解释他，他是否定生活意志的象征或具体表现。”[40]

浪漫主义在边缘蚕食理性，而叔本华则在前线攻击理性。他在否定客观世界独立存在上与唯心论者一致，但这种否定发生了决定性的转向。叔本华一元论的核心不是为世界提供意义和目的(telos)

的理性力量。相反，我们找到的是盲目的非理性，其本性就是创造荒谬、痛苦的处境。生活意志仅仅追求生命，这种生活意志又摧毁生命追求生存的动力，最终以我们的死亡而告终。

叔本华的影响

虽然19世纪的德国无意全面欣赏悲观主义哲学，但叔本华的确具有一定的影响。他是最早严肃追问西方哲学根基，并将东方思想引入争论的人士之一。通过对意志的分析，他为“人性的基本内涵是什么”这一问题指明了新的方向。理性不再被视为既定的。此外，他的无目的变化观被许多思考生物进化论哲学意义的人所吸收。但是，像在克尔凯郭尔和尼采那里一样，直到19世纪悲观主义对许多人来说似乎成为经验的逻辑结果时，我们才能感觉到叔本华的全面影响。只有到那时，他的虚无主义思想才受到广泛的关注。

154

索伦·克尔凯郭尔

大多数哲学家的生平概述偏重于所从学的老师和大学的影响。但是，教育背景无助于了解索伦·克尔凯郭尔（Sφren Kierkegarrd, 1813—1855年）[41]的生平和思想。他认为知识和教育很少与人类生存（这或许可以解释他为什么会对某些人有吸引力）相关。相反，为了理解人类生命，我们需要认识到在严酷的生命考验和决定中的个体及其关系。所以，克尔凯郭尔一生中最重要的性格成长经历来自于各种关系，这一点对我们就没有什么奇怪的了。这些关系而非学术谱系让我们得以瞥见“这位忧郁的丹麦人”的思想和心理世界。理解克尔凯郭尔的第一把钥匙是他的父亲。迈克尔·皮德森·克尔凯郭尔（Michael Pedersen Kierkegaard）是一位富有而虔诚的社区领袖。但是，晚年的时候他的身份具有欺骗性，因为事情原本不是那样。他出生在日德兰半岛的一个贫苦家庭，因为家中无力提供衣食，少年时被送至哥本哈根亲戚家中抚养。他最终接管了叔父兴隆的商业，并能够在40岁时安然退休。但是，迈克尔·克尔凯郭尔有一些难以启

齿的秘密，他儿子在日记中提到其中一个。“一个男人在还是小孩时在日德兰半岛的石南树丛中牧羊，极度痛苦，又饥又饿，站在小山上诅咒上帝，而且这个男人甚至在82岁高龄时还不能够忘却这些事情，这对他是何等可怕的一件事情啊。”[42] 12岁时咒诅上帝的记忆终身盘旋在克尔凯郭尔父亲的心中。其次，克尔凯郭尔的母亲还是家中的一位女佣时怀了孕，迈克尔·克尔凯郭尔感到有责任与她结婚。这两件事情，特别是第一件事情，让老克尔凯郭尔相信他生活在上帝的咒诅之下，他的后妻以及七个子女中有五个先于他过世进一步确证了他心中的这一想法。克尔凯郭尔在回顾往事时提到的就是这种氛围，“站在人的立场来说，这种成长经历会令人发疯”。[43]

父亲带来的心理负担致使克尔凯郭尔竭力要过一种无忧无虑的学生生活。从表面上看，他表现得不错。他坚持积极参与社会事务，参加哥本哈根大学的政治活动，并从容地（将近十年）完成了学业。但是，他自己的一番话表明他没有逃脱父亲忧郁的影响。“自幼我就受到巨大的忧郁的控制，这种深度的忧郁只会和我与之同样巨大的机敏成正比，我用这种机敏获得表面上快乐的精神和对生活乐趣的尽情享受(joie de vivre)。远在我几乎记不清的时候，我惟一的快乐就是没有人发现我感到多么不快乐。”[44] 这种不快乐非常强烈，他在其他地方写道，“我刚刚从晚会上回来，我是晚会的中心人物；智慧从我的口中喷涌而出，人人都大笑，人人都尊重我——但是我离开了——沮丧就像地球轨道一样长，我想自杀。”[45]

第二个重要关系是克尔凯郭尔与雷吉娜·奥尔森(Regine Olsen)的婚约。在雷吉娜刚过14岁生日不久他们相遇了，三年后(1840年)他们订婚。很快克尔凯郭尔相信他犯了错误，尽管他对雷吉娜感情甚笃。一年后，尽管雷吉娜请求他不要毁约，但克尔凯郭尔还是和她断绝了这种关系。其原因尚有争议。克尔凯郭尔自己有难以启齿的秘密，他在日记中婉转地提到此事。他在某个晚会上喝醉了酒，醒来时发现妓女躺在身边，他不记得发生了什么事情。他或许觉得自己不配这桩婚姻，因为他没有将他的这一经历告诉雷吉娜。在另外一个地方，克尔凯郭尔说他相信自己没有能力以必不可少的激情在爱上帝的同时履行爱妻子的义务。他感到他自己被迫做出基督徒必

须做出的“非此即彼”(either/or)的抉择。

156 解除婚约后不久，雷吉娜与另外一位男子结婚，克尔凯郭尔则终身未娶。虽然他通过了神学考试，偶尔谈及他会牧养一个教区，但他始终没有接受牧职。相反，他将一生用于写作，而他父亲留下的一笔丰厚遗产为此提供了保障。从他短暂的一生来看，他极其多产，有证据说明他将精力用于写作导致他在42岁英年早逝。但是，他竭力给人留下倚马可待、下笔千言的印象。克尔凯郭尔一直坚持参加音乐会、戏剧演出和晚会。传说他参加戏剧演出，提前到场，坐下来，当灯光熄灭时离开以便继续写作，在戏剧快结束时及时回到剧院，让人相信他一直坐在那里看戏。直至他去世，他几乎完全不为斯堪的纳维亚国家之外的人知晓，极少有证据表明他会成为20世纪最有影响的哲学流派之一——存在主义之父。

克尔凯郭尔的使命

克尔凯郭尔的心理世界纷繁复杂，但他的使命非常简单。他想唤醒基督教王国意识到做基督徒并非易事。克尔凯郭尔所使用的基督教王国(Christendom)，指的是制度化的宗教。[46]基督教王国使基督教变得唾手可得，它不需要撕裂生命的抉择或激情。相反，一个人只要随大流就可以了。正如克尔凯郭尔所描述的，“有许多人像学童一样得出生命的结论；他们从书本中复制别人的答案来欺骗老师，而不是自己计算出得数。”[47]的确，在克尔凯郭尔时代以信义宗为国教的丹麦，这种对基督教的态度可能会存在，在此做基督教徒通常被等同于做好公民。

在克尔凯郭尔看来，基督教和基督教王国之间存在根本的区别：“基督教思想是想改变一切，‘基督教王国’中的基督教的结果则是一切，所有一切都依然如故，只是一切都拥有‘基督徒’之名——因此(音乐家们，弹唱歌舞吧！)我们都过着异教徒的生活。”[48]克尔凯郭尔克写作的目的在于唤醒他的读者认识到“复制大众的答案”是危险的，在于指导他们走向有激情和委身的基督教。追随基督意味着基督徒不能“满足于按部就班的生活”。它是非此即彼的抉择。“探究

157

的主体必须处在非此即彼的两难处境之中。一方面，他要么坚持信仰，认信基督教真理，对他自己与这一真理的关系确信无疑，在此情况下他不会对其余的一切仍怀着无限的兴趣。……另一方面，探究者要么没有这种信仰态度，而是拥有沉思态度，因此对抉择这个问题没有无限的兴趣。”[49] 克尔凯郭尔认为，基督教需要带着全副生命的委身做出抉择。

克尔凯郭尔使命的困难在于，“大众思维”渗透于大多数人的心灵之中，他们对直接的攻击没有反应。“不，幻象从来不会被直接摧毁，只有通过间接手段它才会被彻底清除。如果人人都是基督徒是一个幻象，如果要对此有所作为，那么必须采取间接的方式，不是通过那些大声嚷嚷自己是出类拔萃的基督徒的人，而是通过那些受过更好的教导，随时准备宣布他根本不是一个基督徒的人。”[50] 这有助于消除克尔凯郭尔写作风格带来的混淆。他的几部最重要的作品都是以笔名发表的，其中表达的观点并不完全是他自己的，目的是为了显明不同的生活模式的特征和缺点。通过这种间接的交流形式，他希望能够唤醒人们认识到着迷于昙花一现的名利生活是愚蠢的，并促使他们转向富有激情的委身生活。[51]

克尔凯郭尔的信息是对黑格尔哲学的回应，后者其时正在整个欧洲大陆风行。正如我们已在本书第四章看到的，黑格尔设计出一套试图囊括生活中一切方面的哲学体系。但是，克尔凯郭尔对黑格尔的回应是，不管其意图是什么，他庞大的哲学结构脱离日常经验。我们得到一个令人肃然起敬的体系，但因为一切都被简化为抽象观念，我们不能将自己安置其中。相反，克尔凯郭尔认为生活离不开在具体环境中做出抉择。因此，克尔凯郭尔谈及黑格尔以及所有一切依赖系统体系思想的人所面临的处境，“一位思想家竖起一座庞大的建筑，一个体系，一个能包容整个生存和整个世界历史等等一切的体系——如果我们思考他的个人生活，我们吃惊地发现如下可怕、可笑的事实，即他个人不能生活在这个巨大的拱形宫殿之中，而是住在它旁边的谷仓中，或住在狗窝中，最好的话，也不过是住在看门人的小屋里面。”[52] 甚至连黑格尔本人也不是依靠体系生活的。 158

克尔凯郭尔认为，因为哲学受到数学和科学的诱惑，而后两者可

以还原为抽象的客观知识体系，所以哲学已经与真正的生活隔离了。他承认科学或客观知识有其自身的地位。正如他在日记中所写的，“我的确不能否认说我还认识到理解是必不可少的，通过理解一个人可以对人类有所作为。”但是，他接着马上说道，“但是，它必须融入我的生活，这就是我所认识到的头等大事。”[53]因为客观知识认为我们仅仅是认知而非行动的主体，所以它很少针对人类的困境。一旦我们了解了，那么我们必须做出抉择。大多数人做不到第二步——选择，可是没有选择，我们就不是真正的人。客观知识反对最重要的命令，即个体通过选择委身于他或她的生命，所以，它是次要的东西。

黑格尔的体系赞成个体可以做出选择，但这些选择最终与逐渐展现的绝对精神毫无关系，绝对精神推动一切趋向它自己设立的目标。对于克尔凯郭尔，个体抉择是生命的顶点。只有在选择过程中，我们才生存。这意味着术语“生存”(existence)在克尔凯郭尔思想中具有独一无二的意义。它不仅指我们存在这一事实。事物的特定状态即客观生存(objective existence)并不重要。正如他指出的，“一只苍蝇具有与上帝一样的存在……因为实际存在服从于哈姆雷特的辩证法：生存还是死亡(to be or not to be)。”[54]克尔凯郭尔主张，真正的生存不是事实，而是充满激情的委身。生存由一个人投入他或她自身的选择来决定。这是人类生活中如下两个有意义的特征的产物。

首先，客体即它们之所是。它们的同一性从一开始就确定下来。人类则不同；我们能通过选择超越事实。但是，大多数人从来没有超越事实。他们随大流，简单地拥有他人的同一性，因此成为客体而非真正的个体。相反，“生存着的个体”对他或她的同一性做出有意识的选择。但这不是一劳永逸的选择。“一个生存着的个体不断处在生成(becoming)过程中。”[55]只要我们被呼召做出选择，换言之，只要我们活着，我们的同一性问题就从来不会得到解决。

159

其次，将人和客体区别开的是我们并不受缚于当下。人类生存还有永恒的一面。正如克尔凯郭尔所说的，“生存犹如稚童，它来源于无限和有限、永恒和短暂，因此要不断地奋斗。”[56]正是人类生存中永恒的一面有能力将生命与意义联合起来，从而生命并非一系列无

关联的瞬间。我们的永恒感还告诉我们拯救的本质。渴望是人类生命的特征，但我们渴望的不是短暂而是无限。同时，这种拯救过程在短暂之中即在生存选择过程中发挥作用。短暂和永恒之间的张力可用来解释克尔凯郭尔思想中常用的术语如死亡、忧虑、荒谬和悖论。我们在有限的处境中追求无限。

三阶段论

克尔凯郭尔对通常所谓的三阶段论的分析是他理解生存和同一性问题的最佳例证。就这些阶段标志着从低级向高级的运动来说，称它们为“阶段”是正确的。但是，将它们视为生存方式而非阶段将更加精确。克尔凯郭尔相信，我们必须从低级阶段出发达到高级阶段，每两个阶段之间的转型不是衔接无缝、不可避免的发展过程。它们也非不断变化的范式或哲学。从一个阶段发展至另一阶段，需要有意识的选择或跳跃；当我们做出选择或跳跃的时候，我们委身于一种特定的生命态度。

第一个阶段即审美阶段，指一个人沉迷于短暂和当下的事物。感官的需要、欲望和冲动成为惟一的向导。这未必是粗俗的感观享受(虽然它可以如此)。它也表现为对艺术、高雅文化、哲学或宗教的热爱。其共同点在于审美个体并不在真正意义上做出选择。虽然审美家做出抉择，但这些选择不属于生存选择，因为其所考虑的惟一问题是此选择或彼选择是否将实现特定的感觉欲望。“审美选择要么完全是当下的，在这种意义上就没有选择，要么它在多种多样的选择中迷失自己。”[57]克尔凯郭尔认为，这种生活模式非常不幸地成为大多数人的特征。“大多数人在整个生活中并没有真正设法超越儿童和青年时期，也就是说，只是关注直接性，外加少许的自我反思。”[58]

160

审美个体因为没有真正的生活而受到谴责。他或她只是一位不能理解选择之重要性或微言大义的旁观者。他们没有认识到非此即彼的抉择具有真正独特的含义。克尔凯郭尔谈及审美个体时说道，“你听他们阐述完这种情况后就说，‘是的，我完全认识到有两种选择，人只能在其中择其一而为之。我真诚的观点和友好的建议是：有

所为或者有所不为——你将对二者都懊悔。'"[59]正如我们在上述引文中看到的,这种对待选择的冷漠态度成为犬儒主义,或表现为一种莽撞、不负责任的态度。在任何情况下,审美个体拒绝做出选择,因此不能成为生存个体。

不能做出选择的后果就是厌倦和忧虑。审美生活"绝对委身于相对的目的"[60],不能够正当地关注我们对绝对的需要。因为当下的力量不能承担我们渴望永恒之重负,所以厌倦是不可避免的。审美阶段的厌倦导致绝望,让我们面临选择。我们要么在寻求拯救中找到各种各样常新的当下,要么放弃当下,在其他地方寻求拯救。

如果做出后一种选择,那么我们就进入伦理阶段。在这种生活模式中,我们认为其他人是有价值的,尊重他们的权利并由此承认他们的价值。因为一个人拥有权利意味着他人要承担义务,概述这些义务的法律就必不可少。"伦理本身是普遍的,因此它适用于每个人,换个角度说,它时时都适用。"[61]对法律承认增添了前一个阶段所不具备的特征。在审美阶段,因为选择没有被赋予意义,所以正确和错误还是与之不相关的范畴。只有当一个人放弃感官欲望并关注普遍尺度,才可能出现伦理生活。现在可以做出克尔凯郭尔所说的选择,因为一种超越当下和短暂的标准得到了承认。

161

克尔凯郭尔对该阶段的描述几乎就是康德伦理学的翻版。康德将人描绘为自主的道德行为主体。一切取决于个人。每个人都必须系统地阐述普遍规律,同时依据这种规律行动。此外,康德认为这种义务是客观的。对于任何愿意放弃个人欲望和愿望的理性行为主体来说,这种义务是显而易见的。道德律的命令是绝对的,对所有人都具有束缚力,道德行为主体的善或恶受制于在协商由普遍命令强加的义务上取得成功的程度。但是,对于克尔凯郭尔来说,因为伦理生活不能承认人类整体上犯了罪,所以它注定要失败。在伦理生活中追求完满存在三重问题。其一,我们越是意识到普遍规律的命令,越是剧烈地意识到我们不能坚持这些命令。其二,我们的失败不仅是指数学误差或信息不全面层面上的错误。相反,道德上的失败是指基督教所谓的罪。其三,因为规律是抽象、非人格的,所以没有宽恕的希望。宽恕只可能发生在人与人之间。

认识到伦理层面上的无望给人带来了绝望。正如审美层面上的绝望会推动人转向伦理层面一样，伦理生活中的绝望为我们转向下一个阶段做好预备。转向第三个阶段即宗教阶段需要“信仰的跳跃”(leap of faith)。通过信仰，我们能够认识到上帝不是一个客体或思想体系中的组成要素，而是一个主体和位格。前一个阶段的特点是客观性和普遍性，而宗教层面的特征在于主体性和个体性。换言之，这两种生活模式的区别基本上不在于我们之所为，而是指我们以何种方式为之。从康德的观点来看，伦理活动需要抽身于事物之外。这是道德律的目的。我们依赖于道德律的命令来指导我们的行为，道德律的客观性让我们的欲望和冲动不再发挥作用。相反，克尔凯郭尔认为，“现在，如果基督教在本质上是某种客观之物，那么，恪守者也必然成为客观之物。但是，如果基督教的本质是主体性，那么恪守者成为客观之物就是错误的。”[62]采取客观姿态的人所冒的风险只是可能为一个错误的答案辩护。但是，以无限激情坚持基督教信仰的人则担负一切风险。“无冒险就无信仰。”[63]但是，与伦理阶段不同，宗教阶段离不开主观介入。

162

宗教阶段和伦理阶段的第二个区别在于行动指向的目标。因为在伦理阶段，规律具有普遍有效性，伦理阶段所谈论的是上帝是否可能成为规律之来源或保证。在此上帝成为伦理体系的一个组成要素，而克尔凯郭尔反对将普遍规律作为我们进入上帝与人之间关系的手段。“义务指向上帝，由此义务成为对上帝履行的义务，但是，我不是单单以义务进入与上帝的关系。因此，义务就是爱邻人，就其指向上帝来说，义务才为义务；但是，我在义务之中进入的不是与上帝的关系，而是与我所爱的邻人的关系。”[64]道德律规定了我们与他人的关系，但是这些关系依然是相对的。但是，宗教阶段的目标就是实现永恒的目的。克尔凯郭尔认为伦理阶段能够规范我们与他人的关系，具有有效性，但是其意义和我们对追求无限相比则黯然失色，我们只有通过信仰跳跃获得无限。

信仰骑士

克尔凯郭尔通过比较信仰骑士(knight of faith)和无限屈从骑士(knight of infinite resignation)来说明信仰中的个体和主观特征。克尔凯郭尔用阿加门农王作为无限屈从骑士的范例。在奔赴战场的路上,因为大风停息,阿加门农王的舰队在海中搁浅。有人禀告他神灵受到冒犯,只有将他的女儿伊菲琴尼亚(Iphigenea)献祭给神灵才会有大风。随着供给日益减少,阿加门农王面临抉择。他要么满足个人愿望,保全他女儿的性命,要么为大多数人的利益履行伦理义务,把女儿献祭。在面对这种非此即彼的处境中,阿加门农选择了后者,因此在伦理意义上被视为英雄。一方面,他的抉择是悲剧;另一方面,因为他的行为符合理性法则,他的行为在伦理上可以得到理 163 解,甚至受害者伊菲琴尼亚也接受。"她[伊菲琴尼亚]能够理解阿加门农,因为他的此举表达了普遍规律。"[65]

与阿加门农对立的是信仰骑士,亚伯拉罕是其中的一个楷模。像阿加门农一样,亚伯拉罕被上帝呼召将他的独生子以撒献祭。但是,此处不同点在于我们不能以道德为根据认为亚伯拉罕愿意把以撒献祭是值得赞美的。与阿加门农的抉择不同,这里没有为大多数人的利益而选择悲剧性的献祭。以撒的死对其他人没有什么益处。事实上,亚伯拉罕完全打算这么做而违背普遍的道德律,这种道德律规定了要过圣洁的生活,父母有义务无功利地抚养子女。

根据克尔凯郭尔的看法,我们从这则故事中看到了信仰的主体性。我们无法根据伦理来解释亚伯拉罕的行为。没有可以求助的客观标准。依照这类标准亚伯拉罕的确要被视为一个疯子或杀人犯,而非一位英雄。"上述悲剧英雄和亚伯拉罕之间的差别非常显而易见。悲剧英雄依然处在伦理范围之内。他以更高的伦理表现形式让某种伦理表现形式具有目的;他将父子、父女之间的伦理关系还原为与伦理生活思想和情感之间的辩证关系。……在亚伯拉罕这里情况就不同了。在他的行动中,他完全逾越了伦理,具有超越伦理的更高目的,并在涉及这种目的是悬置伦理。"[66]

亚伯拉罕的信仰需要有克尔凯郭尔所谓的目的论上的伦理悬置。伦理是上帝对所有人的命令,但出于更高的目的则可以将之悬置。相对(亚伯拉罕对以撒尽伦理义务)被绝对(亚伯拉罕与上帝的关系)悬置起来。目的论上的伦理悬置呼召个体追随上帝。因为这种信仰呼召没有普遍有效性,但一直指向个体,所以我们不能用是否满足客观标准的方式来解释。因此,克尔凯郭尔反对康德的宗教普遍论,提升个体超越普遍。"信仰就是这种悖论,即特殊的个体高于普遍,它可以超越普遍而成为合理,它不是附属的,而是更高的。"[67]

164

因为信仰具有个体性和主体性,克尔凯郭尔告诉我们,"他[亚伯拉罕]没有对撒拉说,也没对以利亚撒(Eleazar)说。毕竟,谁能够理解他呢? 这种考验本质上难道不是迫使他立下沉默的誓言吗?"[68]简言之,信仰的主体性将信徒置于致命的处境之中。"从伦理上说,亚伯拉罕之所为是说他愿意谋杀以撒;从宗教上说,他愿意献上以撒。但是,在这个矛盾之中,的确存在着让人辗转难眠的焦虑,但是,若无这种焦虑,亚伯拉罕就不是亚伯拉罕了。"[69]一方面,亚伯拉罕确信上帝的呼召;另一方面,他自己无法以伦理为根据来解释。这说明信仰者心中存在"恐惧与战栗"。亚伯拉罕的沉默不宣非常重要地指明他愿意将以撒献祭是出于信仰。他接受信仰带来的焦虑,抵制解释的诱惑。解释意味着从信仰中退却,因为解释就是试图将客观知识作为我们行动的基础。[70]

"生命是以客观还是主观为基础?"这一问题不仅仅属于思想兴趣问题。相反,克尔凯郭尔视之为与我们的拯救直接相关的非此即彼的抉择。"让我们举一个认识上帝的例子吧。从客观上说,反思提出如下问题,即这种客体是否是真正的上帝;从主观上说,反思直接提出如下问题,即个体是否与上帝有真正密不可分的关系。"[71]让我们直面的生存问题,与其说是正确地界定、认识上帝的问题,不如说是上帝与人的关系问题。因此,克尔凯郭尔说"主体性即真理"。[72]他在此不是倡导浅薄的主观主义,即认为"X对你说来是真理,而Y对我来说是真理,我们二者都是正确的"。相反,作为真理的**主体性**指我们的生活方式。它是一种有意识地投入和富有激情的生命,而非超然的客观生命。因为让克尔凯郭尔直面的核心问题——怎样做基

督徒——不能通过客观认识来解决，所以，我们是通过主观还是客观来达及真理的问题，就是最高意义上的非此即彼的抉择。[73]

克尔凯郭尔与黑格尔在真理方法上尖锐对立。克尔凯郭尔不是试图捍卫基督教的合理性，而是沉醉于基督教教义中的非理性。克尔凯郭尔说，"现在，什么是荒谬？荒谬就是永恒真理已经出现在时间中，上帝已经出现，已经降生，已经成长，等等，完全与其他个人一样，与其他个体没有什么区别。"[74]对于克尔凯郭尔来说，基督教的真理不是建立在与理性一致基础之上，而是建立在如下事实之上，即基督教的真理是一个悖论。上帝以人的样式出现是对我们理性的冒犯。[75]克尔凯郭尔并不试图像黑格尔一样将这种悖论综合成为一个连贯的概念，而是认为信仰必须拥抱荒谬和悖论。

165

当时的欧洲思想竭力使上帝可以为人所理解，合乎理性。在此背景下，克尔凯郭尔将上帝表达为"完全的他者"(Wholly Other)。上帝直面、挫败我们有限的力量以便赐予我们无限的力量。依赖于我们自身的力量，无论是理性还是伦理，都不是解决之道，它们本身就是问题。因为理性和伦理活动仅仅关注我们相对的利益，而非我们无限渴求的对象，因此它们成为障碍。所以，克尔凯郭尔认为，"对于整个基督教来说，最具决定意义的定义之一就是罪的对立面不是美德而是信仰。"[76]我们的过犯和罪恶是绝对的，因为它们一直对抗上帝。因此，伦理和理性与罪之解决没有关系。二者关注的是我们与此岸世界以及他人的关系，而非我们与上帝的关系。

克尔凯郭尔的意义

因为同时代的思想界受到黑格尔主义这一发动机的驱动，所以不难理解为什么克尔凯郭尔遭到多数人的冷落。黑格尔体系从集体和社会意义上理解拯救，而对于克尔凯郭尔来说，拯救完全属于个体。与这位伟大的唯心论者的必然进步论不同，克尔凯郭尔强调，每一代人在相同的处境中直面相同的选择，以此来开始人生之旅。[77]黑格尔推动客观性，而克尔凯郭尔倡导主体性。黑格尔认为基督教与理性协调一致，而克尔凯郭尔所理解的基督教则是悖论和荒谬。

直至第一次世界大战之后，克尔凯郭尔的时代才姗姗而来。随着 20 世纪初人类处境的不断变化，克尔凯郭尔的声音最终为人所听见。他的哲学提醒我们，分析类或抽象意义上的人性最终不会取得成功。若未意识到我们的同一性是由做出选择与否来决定的话，就难免得出如下结论：一切体系与他人相关，与我无关。因此，克尔凯郭尔明确地提出如下人类生存中的基本问题：我们如何与上帝建立关系。克尔凯郭尔还提醒他的读者，当基督教和文化统一的时候，危险必然随之而来，两次世界大战证明了这一警告。最后，虽然克尔凯郭尔用非常独特的方式和语言表达这一思想，但他代表了对路德宗教改革主题的回归，这些主题包括：新约（尤其是福音书）的基督教；个人在上帝面前的全然败坏；上帝的他性（otherness）；信仰的核心地位；基督教与形而上学的分离。他是非常重要的管道，通过他这些思想在 20 世纪神学尤其是新正统派神学中得以复现。 166

情况总是这样，克尔凯郭尔的优点也使他受到很多的批判，甚至受到那些同意他基本立场的人的批评。首先，他呼吁委身，但是构成委身之基础的彻底主体性明显让我们缺乏目标机制。如果一个人的无限兴趣指向其他类型的神，或根本与上帝无关，那么情况会如何？难道一个人的信仰委身于其他类型的神就不能为克尔凯郭尔提供在亚伯拉罕身上发现的同样的主观确定性？我们不清楚我们如何知道我们信仰的内容指向正确的对象，而克尔凯郭尔坚决反对我们在信仰跳跃之中利用任何或许可以之避免个人独断的客观手段。同样，他不屈不挠地坚持主体性和个人主义明显没有为教会论留下什么空间。这也没有为从社会维度理解罪提供充分的根据。最后，因为克尔凯郭尔在信仰和理性之间设置了巨大的距离，这也时常受到批评。虽然极少数神学家或哲学家试图将二者等同起来，但许多人还会询问信仰和理性是否就像克尔凯郭尔所描绘的那样水火不容。

在不忽视这些批判的前提之下，将这些批判置于克尔凯郭尔使命的背景之中也是非常重要的。因为克尔凯郭尔关注无限，所以他对志在追求客观、冷漠的实在图景的镇定自若的哲学家们没有兴趣。信仰激情要求他以与这类传统哲学家们不同的一套规则来发挥作用。因此，客观哲学家们涉及的相对重要的东西就埋葬在克尔凯郭 167

尔对无限的追求之下。同样,克尔凯郭尔的使命为他著名的忧郁提供了必不可少的背景。不确定性和痛苦一类的主题在其哲学及个人生活中发挥着显著的作用,但这不应当掩饰如下事实,即克尔凯郭尔深信在信仰范围之内生命的确具有意义。如果我们理解正确的话,在他详加描述审美阶段和伦理阶段之背后是认识到这两个阶段无法使人满足。所以,克尔凯郭尔的忧郁就不是叔本华意义上的悲观主义,后者告诉我们忧郁是正确理解人类困境的结果。可以获得的拯救巩固了克尔凯郭尔的信仰哲学。正如他告诉我们的,"已经知道个体生存是最可怕的事情的人,不会害怕说这是最伟大的事情。"[78]认为克尔凯郭尔的忧郁是属于先知式的忧郁,这种理解可能最正确,他认识到通向完满的道路,认识到将会付出的代价,知道只有少数人会聆听他的呼告。

弗里德里希·尼采

弗里德里希·尼采(Friedrich Nietzsche,1844—1900 年)出生于极其虔诚的信义宗家庭,年轻时代的尼采似乎注定要追随父亲和祖父成为牧师。[79]但是,他不仅放弃了他早年献身的基督教信仰,而且在很大程度上他的哲学是用来反对基督教信仰的。早年的一次悲剧性事件导致了这种颠倒,而这种颠倒又引发了关于两者之关系的许多讨论。1848 年,尼采父亲患精神病,次年去世。1850 年,幼弟去世使尼采成为家中惟一的男子,另外还有他的母亲、妹妹、祖母和两位未婚的姨妈。尼采早年就显露出非凡的才智,1858 年,他获得全额奖学金入读著名的普福特(Pforta)寄宿学校。他从这里进入波恩大学并在此研究神学和哲学,后来追随他的老师弗里德里希·利奇尔(Friedrich Ritschl,1806—1876 年)来到莱比锡大学。在莱比锡,尼采贬斥基督教,并发现了叔本华的哲学。

168 事实证明,利奇尔是尼采重要的同盟。正是由于利奇尔热情的推荐,尼采受巴塞尔大学的聘请担任语言学教授。[80]因为其时尼采年仅 24 岁,而且他尚未完成必备的博士学位,所以此事非同寻常。更为特别的是,为了受聘职位,尼采未经各种考试就被授予博士学位。

利奇尔预言尼采不久将进入哲学研究的前沿,但这并没有成为现实。他的处女作《悲剧的诞生》(*The Birth of Tragedy*)成为他未来的预兆,这不是一部人们期待一位语言学家应当写的学术性专业著作。相反,该书在风格和描述上都充满激情与浮华,受到他同事们的嘲弄。尼采随后在巴塞尔的10年既不成功,也不愉快,后来因为健康不佳获准退休并享有退休金。

1868—1888年,尼采时常搬迁以寻找适合的地方疗养他弱不禁风的身体,这一时期成为他的创作期。虽然他在这一时期大多数时候极少受到公众赏识,以微薄的退休金资助出版大量的著作,但他从来没有怀疑他的思想具有重要意义,并以传教士式的热忱投入创作。1888年,尼采的命运明显发生转变,他撰写了5本书,其中包括他希望成为杰作的著作的第一部分,他的思想开始受到注意。但是,次年尼采精神完全崩溃。尼采最后一次在都灵公开露面,他双臂吊在一匹役马的脖子上,莫里斯(T. V. Morris)将此事件描绘为"或许历史上第一次一匹马的头尾碰在一起了"。[81] 尼采最后11年完全精神不正常,这可能是梅毒造成的。[82]

用铁锤从事哲学

任何人都很难说已经掌握了尼采哲学,甚至那些经年研究其思想的人也承认非常难以读完他谜一般、时常不连贯的作品。为什么会如此呢?尼采的《偶像的黄昏——或一个人如何用铁锤从事哲学》(*Twilight of the Idols—or, How One Philosophize with a Hammer*)的副标题为此提供了线索。尼采哲学反对偶像崇拜。在19世纪,这本身并没有什么不同寻常之处,但是,他这么做的手段则非同一般。尼采没有运用逻辑方法论和论证来拆除受人尊敬的哲学。相反,他找到这些哲学的弱点,然后像射弹一样将格言投向它们。他简短、尖锐的批判通常只有一小段,诉诸本能或直觉。他创造怀疑。此外,他并没有在原处建立新的真理体系。各种形式的真理和系统思想都是他要竭力推翻的。正如他所说的,"我不信任一切建立体系的人,我避开它们。追求体系的意志缺乏诚实。"[83]

169

尼采打算让他的读者**超越**真理。传统的哲学术语实在、存在、目的和真理等都是问题的征兆。因为这些概念假定了确定性和终极性，所以它们只是让问题变得晦涩，而无法澄清问题。对尼采来说，任何存在的实在都是动态的。这种动态论对应于他的方法，他的方法迥异于传统哲学的方法。尼采的思想希望让读者超越已经接受的方法和定论，在这方面无人比肩。他呼吁人们设想尚未存在的东西。这有助于我们理解为什么对其贡献会出现那么多的判断。依据我们对尼采的解读，他被宣布为存在主义的先驱、第一位现象学家、后现代主义之父、精神分析理论天才、纳粹主义思想发动机、宗教革新家以及(甚至在他1889年精神崩溃之前)精神不正常的妄想者，他惊人的陈述只对那些害怕受到指责没有能力认识真正天才的人有意义。

强力意志论

尼采在莱比锡期间，叔本华哲学在许多不同的层面上给他留下了深刻的印象。他欣赏这位哲学家前辈的艺术天才论和他对理性的拒绝，他还在叔本华思想中找到类似的无神论精神。虽然尼采后来强烈地批判叔本华，但他还是说他是“最后一位卓越的德国人”。[84]他将如下思想主要归功于叔本华，即意志而非理性才是了解人性的钥匙。但是，尼采试图从如下两个方面批判叔本华，以此凸出他自己的意志论。首先，叔本华认为生活意志是人类生活中最有力的驱动力，而尼采则认为生活意志是更加基本的东西的副产品。生活意志出现了，但它是“一个例外；生活中的一般层面不是饥饿和颓丧，而是富足、享乐，甚至是十足的挥霍——在有奋斗的地方，就有追求强力的斗争”。[85]因此，尼采用**强力意志**取代了叔本华的生活意志。“生活自身**在本质上**是侵占、伤害、征服异己者和弱者、压制、严厉、强迫接受自己的形式、分裂，在最温和的意义上，是剥削。”[86]强力意志出现在一切宇宙运动之中。野草强行钻出人行道边的裂缝，动物为确立在群体中的领头权争斗，个人通过倡导一套道德准则来改变他人的生活，等等，这些都是征服欲的表现形式。

170

这为两人之间的第二个差别奠立了基础。叔本华赞成同情即美

德的观点。万物追求自保，我们对它们报以同情心，由此我们暂时克服了个体性之幻象。相反，尼采认为自然是血淋淋的竞争，在此，强者为了坚持它们的个体性而征服。因为我们不过是自然的一个方面，所以人类社会的真相也是如此。“任何‘进步’的范围是以必须为其付出的代价来衡量。为了某一强大的人种而牺牲大众的确形成了进步。”[87] 因此，尼采终结了叔本华的同情论，“对整体同情破坏了进化规律，即**选择**规律。它保存适宜解构的东西；它捍卫生命中应当被剥夺权利和受到谴责的东西；它在生命中保留大量不正常的物种，由此它让生命灰暗、问题重重。”[88] 最终同情因为试图保存那些应当被毁灭的东西而成为一种邪恶；自然没有为它保留一席之地。尼采描述它“与生命敌对”。[89]

尼采界定的强力(power，德语为 Machen)的含义非常复杂，而非仅仅指野蛮的力量。事实上，在人类层面上，最强大的力量是指将自己关于实在的解释强加给他人的能力。当我们引导他人用特定的方式看待生命的时候，我们就已经在征服了。但是，我们赖以解释世界的范畴——真理、实在、目的或知识——既非客观的，也非中立的，而是我们有意或无意地向他人施加强力的工具。因此，认识宇宙中的实在、真理和目的的问题不在于这些东西被感觉经验遮蔽了。相反，它们不是真正的范畴。“理性是篡改我们感官证据的原因。感官总是在生成、消逝、变化，就此来说，它们没有撒谎。……但是，赫拉克利特在这方面一直是正确的，即存在是空无的虚构。‘现象’世界只有一个：‘真实的’世界是**用谎言附加上去的**。”[90] 因此，理性不是我们赖以发现形而上学真理的工具；它让我们相信存在某些通过它来认识的东西，由此遮蔽了问题。“‘真正的世界’——一个不再有用的思想，一个不必再恭敬待之的思想，变得无用、虚假，结果成为被摒弃的思想：让我们废弃它！”[91] 因此，尼采惟一接受的真理是否定性的：真理即脱离幻象。

171

像尼采试图反驳的其他思想一样，他认为，真理观具有一个“谱系”。他认为先于柏拉图的古希腊是黄金时代。在这一时期，像赫拉克利特一类的早期哲学家们将关于世界的陈述理解为个体关于自身经验的主张。后来的哲学家们如柏拉图则将这些陈述从不断变化的

物质世界中抽离出来，认为它们是普遍真理。这些真理寓于我们通过理性来接近的“真实世界”之中，一旦这些真理发挥作用，它们就会反对感觉世界，后者现在被认为是不真实的或居于从属地位的。接着，我们忘记了形而上学仅仅是一种解释，它是我们赖以判断经验的工具。从此以降，哲学几乎毫无例外地陷入形而上学真理的幻象之中。

对于尼采来说，世界不存在什么需要研究和归类的基础实在。相反，我们所谓的认识仅仅是我们将我们自己强加于世界的一个手段。我们通过规范和建构而向万有施加控制。但是，甚至连最基本的规范工具即逻辑也没有任何永恒的有效性。逻辑仅仅是解释的坐标，而不可以用来检验我们认识的内容。“我们主观上强迫相信逻辑仅仅表明，早在逻辑进入我们意识之前，我们所做的就是将其基本原理引进事件：现在我们在事件中发现它们——我们再也无法不这么做，另外，我们想像这种强迫性保证某种东西与‘真理’联系在一起。……因为我们使世界具有逻辑性，所以世界似乎对我们有逻辑性。”[92]因此，不仅仅只有真理才是幻象。我们用来了解不变实在的一切手段本身都是权宜之计。这其中包括科学：“严格地说，不存在没有假设的科学；这种科学观不可思议，也非常荒谬。”[93]科学非但没有让我们进入“真正的”世界，相反让我们看清认识的相对性。科学、哲学或宗教理解世界的种种努力不是我们让思想与不变实在相一致的手段。相反，它们是我们使自然与我们一致的工具。用尼采的话说，它们是我们的强力意志强加给外在世界的工具。[94]

172

因为物自体(thing-in-itself)是海市蜃楼，“意义自体”(meaning-in-itself)的命运与之无异。不存在空无内容、不可解释的事实。我们所谓的真理或目的实际上是我们强加给经验的一个视角。更加精确地说，真理是**我们的**视角。“人类在事物中真正映现自己，但他认为事物反射给他的影像是美丽的：做出‘美丽’的判断是**人类的欺骗**。”[95]在尼采的历史观上，真理即视角的思想也表现得非常明显。像黑格尔那样将繁杂的历史压缩到抽象的形而上学体系之中是非法的。结果就不存在可以解释的历史。相反，历史自身就是解释。那些通过话语力量以对其有利的方式成功地赢得权利的人创造了历

史。“所存在的一切事物，无论其起源如何，都由那些拥有强力的人根据新的目的定期予以重新解释。”[96]

上帝死了

这种相对主义方法可能会导致我们认为尼采认为一切观点皆平等。但是，情况并非如此。某些解释是危险的，基督教则是一切危险中最大的危险。尼采认识到出于众多理由基督教对民众有吸引力。基督教声称带来了绝对知识，并以这种知识为手段将价值赋予人类。另外，基督教宣称它理解罪恶与痛苦，能够提供完美的希望。简言之，它将虚无主义丢在荒郊野外。只要上帝存在，意义就存在。在尼采看来，这里的问题在于，渴望认识终极实在以及在痛苦中发现价值是软弱的征兆，表明没有能力面对此岸世界。尼采反对基督教，发表了著名的宣言：“上帝死了。上帝已经死了。我们已经杀死他了。”[97]

173

发布“上帝死了”的目的不仅在于宣告尼采是无神论者。它是呼吁某种确定的生命立场。在无神的情况下，其他无神论者试图让真理、善之类的概念永恒。对于尼采来说，上帝死了带来的是虚无主义：消除一切赋予生命以秩序和意义的东西。这一点将他和大多数无神论同道区别开来。“使我们分开的不是我们不承认无论是在历史上还是在自然之中甚或在自然之背后有上帝存在，而是我们发现被尊崇为上帝的一切不‘像上帝’，而是卑劣、荒谬、伤害，不仅仅是一种过失，而且是**对生命的犯罪**。”[98]当其他无神论者抛弃信仰上帝的时候，他们拒绝由此推出的逻辑结论。当上帝死了，一切在生命之中或为生命发现意义的努力都是无益的。

尼采的结论就是有神论以及从中产生出来的一切都是否定生命，正是在此，我们找到尼采无神论思想的核心。在尼采早期作品中，他认为上帝作为真理保证者的作用要被科学所取代。这种方法的问题在于它暗含有新的形而上学基础，这是他希望避免的立场。因此，在尼采大多数作品中，他称自己为“来自直觉的”无神论者[99]，关注他所看到的有神论的必然结果。有神论导致颓废；它否定强力意志。“基督教信仰从一开始就是牺牲：牺牲精神中的一切自由、骄

傲以及自信,同时奴化、自我嘲弄、自残。"[100]此外,上帝的存在意味着生命之谜及其痛苦已经解决。基督教因此代表了对理智的抗议,因为它提供各种终极的答案。因此,尼采宣称"上帝是粗俗的答案,是反对我们思想家的不得体的言行——归根结底,就是粗鲁地禁止我们:你们不要思想。"[101]

这种弱点还可以在其他任何否定上帝之死的后果的体系中找到,无论它们是不是有神论。因此,尼采对基督教的敌意产生的缘由,并不是因为比其他形而上学体系走得更远。相反,这里的问题在于,有神论如此深深地浸淫于文化之中,以至于以基督教为基础的对真理、意义、重要性和善的盼望,甚至在有神论已受到谴责之后,还继续存在。尼采认为,不仅上帝死了,而且源自于有神论的真理、意义和目的之死亡都是我们"拯救"所必不可少的。"迄今为止,'上帝'这一概念最妨碍生存。……我们否定上帝;我们否定上帝时,就否定了要向上帝交账:只有这样我们才能拯救此岸世界。"[102]

174

主人道德/奴隶道德

尼采在精神崩溃之前尚未完成的《论重估一切价值》(*Revaluation of Values*),是其作品的顶点。但是,他时常在其他作品中讨论这一伦理学主题。他认为存在两种伦理类型——主人道德和奴隶(畜群)道德。随着上帝的死去——这是欧洲当前的道德景观——以有神论为基础的奴隶道德形式将让位于如今处于失势地位的古老的主人道德。

主人道德以高贵来评价行为。贵族阶级扎根于南征北战的武士,他们具有自发性和本能。这种个体不是因为仇恨或仔细考量做出的决定才采取行动。武士的精神不过是强者塑造他们自己的价值观的冲动。"高贵类型的人把自己视为价值观念的决定者,他不需要获得赞许,他宣称'凡对我有害的本身就是有害的',他知道只有他自己才是一般第一个赋予事物以荣誉的人;他**创造价值观**。"[103]因为高贵的武士的行为不是被动反应,所以他们是诚实的道德主义者。他们的强力意志表现为一种开放、真诚的利己主义,并将之强加于他人

之上,所以不赞同弱者,不相信每个人应当符合某种真理标准。相反,“它是创造价值观的直觉性的主人权利。”[104]尼采承认,这种个体按照当代的标准在道德上将被视为可恶,但是,他认为这种人是理想的人:“他们的优越不在于他们身体强壮,而主要在于他们的精神——他们是更完全的人。”[105]

因为最初的主人道德被奴隶道德取代,尼采必须解释这种转型。他认为,其中的原因与一切历史运动的原因一样:它是重新解释的产物。奴隶道德通过重新界定三个观念而超过主人道德:“善”(good,又译“好”,本文在翻译主人道德时用“好”,与“坏”对立,翻译奴隶道德时用“善”,与“恶”对立。——译者),善正确的所指对象,善的对立面。根据尼采的看法,“善”源初的含义是指高贵、强壮和有效。它指一切具有优越和强力的事物。奴隶道德放弃这一点,在伦理上将善等同于利他主义、慈善和谦卑。其次,正如尼采告诉我们的,“最明显的是,指定道德价值最初在各地都用于人,只是到后来发生偏向才用于行为。”[106]在主人道德之下,“好”的正确所指对象是个体,而非指称他们的行为。最后,“应当注意的是,在第一种道德类型[主人道德]之中,‘好’和‘坏’之对立等同于‘高贵’和‘卑下’——‘善’和‘恶’之对立起源于别处。”[107]尼采认为,“坏”的正确含义是指卑下、普通和虚弱。“好与坏之对立的起源可以在高贵和冷漠的同情中找到,分别代表具有主宰性情的高级统治阶级和低级的被统治阶级。”[108]只有在奴隶道德之中善与恶对立,并被赋予道德内涵。

175

从主人道德中的好—坏之对立转向奴隶道德中的善—恶之对立包括几个步骤。在主人道德阶段,坏人是没有能力向债权人尽义务的人。这种无能成为惩罚的原因,惩罚源于债权人对未偿还债务的愤怒。这导致痛苦地折磨债务人,并达到两个目的。其一,痛苦有力地提醒一个人应当禁止做什么以及应当严肃地做什么。[109]其二,债务人的痛苦就是债权人的喜悦。在统治对方时,因为债权人由此实现了强力意志而感到愉悦。尼采说道,“看见痛苦就带来愉悦,但是导致对方痛苦会带来更大的愉悦。”[110]

尼采主张残忍的折磨能够带来愉悦,我们会从这种思想面前退缩,尼采对此并不感到稀奇。但是,他的回应是双重的。首先,我们

在伦理上受到奴隶道德的残忍观的限制，后者迥异于我们的自然本能。但是，更为重要的是，我们不应当认为我们已经运用通过残忍获得快乐的本能；我们只是已经升华这种本能。道德始于外在权威主宰弱者，但是，后来道德日益内在化。当弱者试图通过哲学或神学理解痛苦的时候，这种内在化就出现了。我们不再通过避免受到强者掌握的惩罚，而是通过逃至超验真理，来寻求拯救。努力理解无感觉的痛苦成为一切拯救形式的目的。

当我们通过超验真理来追求拯救的时候，我们的本能转向内部。176 我们不再将追求痛苦的意志发泄到他人身上，而是运用它反对我们自己，并称之为良知。这是尼采反基督教的基本原因。因为通过罪、负疚或痛苦一类的美德等观念，我们将残忍发泄给我们自己，所以基督教解构了我们的自然本能。“人需要自我折磨，被他升华的残忍源于将他自己的动物本能囚禁在某种政体之中，在阻隔他残忍的自然出口之后，发明了坏的良知以伤害自己。接着，受负疚折磨的人抓住宗教以将自我折磨恶化到顶点。受上帝恩惠的思想成为新的折磨工具。”[111]

这最后一点是相当重要的一步。在我们努力否定我们渴望残忍的时候，我们消除一切尼采认为属于人性中的积极因素——强力本能，并称之为罪。人性成为我们必须从中逃离之所，因此，否定强力意志形成我们的拯救。但是，拯救是以牺牲被尼采理解为我们真正本性的东西为代价的。我们牺牲我们的强力意志以成为债权人上帝的债务人。“他们称上帝为与他们矛盾、伤害他们的东西；实际上，在他们的崇拜中，有许多英雄成分！而且他们知道惟一爱上帝之道就是将人钉在十字架上！”[112]

主人道德随之被奴隶道德征服，后者颠倒了一切在主人道德中受到尊重的东西，相反，鼓励同情、慈善、利他主义和服从。结果，“崇高的精神独立、标新立异的意志、伟大的才智都面临危险；一切提升个体超越畜类、使其邻居恐惧的东西都因此被称为恶；公平、中庸、服从、自我谦卑、普通平均的欲望，获得道德之名和赞赏。”[113]从这一点来看，我们不难理解为什么尼采会视基督教为主人道德的对立面。任何要求门徒彼此服从、做仆人、爱敌人、追随愿意赴死的人的运动，

决定性地颠倒了主人道德。

尼采在这种价值颠倒之背后发现了怨恨这一动机。主人的强盛源于他们的本性，而对他们以强力剥削之人的敌意。相反，虚弱产生对强者的仇恨，这导致奴隶通过将力量、利己主义和强盛等同于恶的道德观怨恨强者。因此，尼采发现，可以断言，基督教最初对奴隶阶级具有最强烈的吸引力。"基督教站在虚弱、卑下和败坏一边，它反对强大生命中具有保存能力的直觉，由此构成它的理想；它教导人类感到智性中的最高价值是罪、误导和诱惑，甚至由此剥夺了理性在智性上最强大的本性。"[114]

虽然奴隶道德根源于奴隶的强力意志，即使这种意志不被认识或承认，但是，尼采还是谴责它不诚实。首先，一方面，虚弱的人压制他们所谓的罪，心中怨恨其他随心所欲的人。因为他们过于虚弱，以至于他们不能根据追求强力的直觉来生活，他们不诚实地称他们这种无能为美德。另一方面，如果奴隶犯罪，负罪感——怨恨自己——接踵而来。在上述任何一种情况下，奴隶因为怨恨而兴旺。惟一的差别在于怨恨是指向他人还是自己。其次，与知道真正自爱的主人不同，奴隶阶级的反抗受到仇恨的驱动。弱者所称的理想——爱、牺牲、同情——实际是伪装的嫉妒。他们仅仅折磨自己还感到不快乐，相反，他们宣称以在爱中行动，从而将仇恨转向强者。"基督教的根基是病人的憎恨(*rancune*)，这是反对健康人、反对健康的本能。"[115]

对怨恨担负最大责任的是神职人员，尼采称之为"历史上最大的仇恨者，但是也是最聪明的仇恨者"。[116]在尼采的评价中，他们是通过将本性力量解释为邪恶来控制畜类的寄生虫。"神职人员蔑视、不尊崇本性：他们以牺牲本性为代价来生存。"[117]此外，通过十字架、圣餐以及其他荣耀痛苦的象征，神职人员谴责我们。我们有病，我们有罪，他们能够治愈我们。"从心理学观点来看，'罪'在任何由神职人员组织的社会中都是不可缺少的：他们实际上是力量之控制杆，神职人员依赖罪而生活，他需要'犯罪'。"[118]所以，在尼采看来，只要民众确信他们有罪，基督教就能够存在。"正如希腊精神需要丰盈的健康一样，基督教需要病弱。整个教会的拯救程序体系之背后的真正目标就是让人生病。"[119]因此，神职人员口头上否定强力意志，而同时又

178

使用它来控制民众。

这进一步说明了尼采第三个反基督教的理由。基督教不是通过肯定来施展力量，而是通过禁令来施行控制。尼采认为，主人道德受到自我肯定的推动，而奴隶道德“以否定‘外在’、‘他者’、非自我为起点，这种否定是其创造行动”。[120]因为这种否定需要敌人，所以它是真正创造的对立面。“[奴隶道德]为了行动需要外在刺激；它所有的行动都是一种反应。”[121]基督教倡导普世或统一就是害怕异己者的征兆。主人阶级认识到不是所有的本性都能具有强力，因此，感到不必强迫弱者像他们一样。相反，弱者试图向所有人强加他们的价值观；因为他们不能控制与己不同的一切，他们就抵制它们。因此，他们需要爱国主义、宗教教职以及其他统一的方式。根据尼采的看法，其结果就是平庸。随着弱者强调弱者的价值观，由此让所有人处在同一个水平面上，平民百姓就受到鼓励。这一削平过程的具体事例就是追求民主，尼采称之为“衰落的本质性特征”。[122]

虚无主义

从尼采的观点来看，好消息就是畜类道德的日子已近黄昏。他已经用他的铁锤敲打道德、神学以及形而上学真理中的偶像，它们脱去假面具就剩下空洞的躯壳。现在这一阶段为新的理想，超越善恶、超越上帝、超越人类的理想，做好了预备。但是，转型将是痛苦和艰难的。上帝之死意味着我们失去了港湾。没有上帝，有些人会在世俗体系如社会主义、进化论、实用主义或形而上学中寻找避难所。但是，所有阻碍必然意志的努力都将失败。最诚实的选择就是虚无主义。

尼采相信，人们对虚无主义可能有两种反应。我们因为认识到我们在过去受到蛊惑而感到窘迫和幻灭。现在我们知道任何形式的拯救都是幻觉，许多人在无意义中沉沦。赋予我们同一性的一切已经毁灭，所以我们被迫屈从于尼采所称的“新的佛教”，即接受非同一性。但是，尼采认为，在此一个人还仅仅是悲观主义者（他在这里批判叔本华），而非虚无主义者。

179

尼采用查拉图斯特拉、反基督者或超人(Superman,德语为übermensch)一类的名称界定的真正的虚无主义者,不是被动地接受由上帝之死带来的统一和同一性的失落。相反,解构原有的偶像创造了新的机遇。"'虚无是真实的;怎么都行'。在此我们具有真正的自由,因为真理观自身已经被除去了。"[123]超人将积极接纳虚无主义,创造新的统一性,摆脱过去的责难。以这种方式生活就是放弃安全;自然不是安全的。"他拥有一颗了解但主宰恐惧的心灵;他看到了地狱,但是以骄傲的姿态看到地狱。"[124]为了通过强力创造自己的意义,即为了在面对危险时让世界符合自己的价值观,这就是超人快乐的源泉。"有一日他将教导人类飞翔,将移开一切界碑;一切界碑自己像"没有重量"一样,将向高空飞向他,他将重新给这个地球施洗。"[125]

尼采的超人观在本质上是一种个人主义和利己主义。"最小心翼翼的人今天会问:'还会保留多少人?'但是,查拉图斯特拉第一个也是惟一要问的事情是:'人将如何被克服?'"[126]伟大性从来不是大众的属性。因此,就人类整体拯救来说,尼采与唯心主义者的梦想毫不相干。相反,他的目标是超越人类。"猿对人意味着什么?嘲弄或痛苦的窘迫。人对于超人来说也将如此:嘲弄或痛苦的窘迫。"[127]

小结

尽管在基督教圈子里面人们普遍称尼采为坏男孩,但也必须承认,事实证明尼采在许多方面可以算得上是一位先知。他预言在20世纪会爆发恐怖战争。[128]他反对日益流行的时代精神,警告科学和技术不是许多人盼望、长期等待的救世主。他预言在即将来临的时代有许多人因为失去神圣的港湾而心灵漂泊,事实证明这也是非常精确的。他认为上帝、形而上学以及实在都已经死亡,这让一切政治、教育、宗教和社会思想面临问题,这种立场已被许多当今的哲学家们所吸收。最后,他第一个认为文化视野塑造我们的实在观。 180

许多读者从内心深处为尼采的实验方法所吸引,而他运用怀疑而非结构严谨的理性论证来勾勒他的立场,也使他难以受到批判。

但是,这种方法通常成为批评家们的出发点,他们认为与其说尼采意义深远,不如说他比较聪明。反驳哲学或神学的真理主张,不应当被错误地当作合法地动摇这些真理主张的论证。制造怀疑不同于反驳。例如,尼采对滥用基督教常常提出一些真知灼见,但是,很难在他的作品中找到对基督教有条理的辩驳。当然,尼采可能会回应说理性论证是需要摧毁的一切中的一部分。但是,如果这种回答可以接受的话,那么他似乎没有回答如下问题,即为什么我们应当接受他的主张而非任何其他一套信念。

与此相关的问题是他自己的哲学是否与他的假设一致。如果道德仅仅是谁来定义善的争战,那么,他的观点显明的不过是他自己的强力意志,还是说这些观点是用来重估我们的道德范式?他关于世界本性的立场,其中包括他的强力意志论,仅仅是一种主观主张,还是说这些立场就是一种他自己拒绝的形而上学?超人是不应当强加给他人的个人理想吗?他希望我们将他的观点理解为客观上优越于他强烈反对的观点吗?最后,尼采可能提供了丰富的资源,即激发思考的洞察以及难以忘怀的格言,但是一个注重自我意识、实验和反偶像的体系的问题在于,它没有提供我们可以在其上建造的思想基础。

第八章　理性社会

181

19 世纪早期欧洲社会思想界的关键事件是法国大革命，自从法国成为大革命的地震中心，在此就能感受到最伟大的影响。紧随大革命之后的是政治混乱，大量新的社会和政治理论在法国风起云涌。其中有些人，例如约瑟夫·德·梅斯特尔（Joseph de Maistre，1753—1821 年）希望回到近似于大革命前的体系。其他人希望以民主为动力向前推进，从起源上说，正是这一扎根于让·雅克·卢梭的动力点燃了法国大革命。奥古斯特·孔德集这些社会哲学思想之大成，以源于科学哲学的原理为基础，提出一种完全崭新的社会结构理论。

虽然孔德自己不愿意承认，但他的思想是在另外一位法国思想家克劳德·亨利·德·圣西门（Claude Henri de Saint-Simon，1760—1825 年）那里找到最初的推动力的，因此，在介绍孔德之前简述一下圣西门的思想非常有益。圣西门出生于没落的贵族家庭。[1] 他的一生多姿多彩：他曾以官员的身份参加过美国革命；曾提出过巴拿马运河计划，几十年后这一设想成为现实；早年曾从事房地产买卖一夜暴富，但到 45 岁时挥霍殆尽。尽管他思想敏锐，但与其说他是一位建立体系的思想家，不如说是一位空想家。因为过于不安分守己，他终未能够通过正式的教育渠道完成学业，只能身处法国第一流的科学机构巴黎理工学校（Ecole Polytechnique）的边缘，结交同时代最杰出的法国思想家们。

182

在紧随法国大革命之后的社会动乱中，圣西门像许多其他法国知识分子们一样，开始考虑“社会需要什么？”这一问题。他早年抛弃天主教和保皇主义，确信社会无神职人员和贵族会更好，但他认为现代社会若无科学家则无法生存。因此，当财富和权力使得法国贵族和教会拥有巨大特权的时候，他着手重建一个由科学家管理、消灭这种不平等的社会。推动这一新社会思想的基本工具就是新宗教，它赞扬艾萨克·牛顿爵士的生平和原理，关注并积极热爱世界，反对苦

行伦理。圣西门认为,宗教不是崇拜客观存在的上帝,而是推动工业社会迈向更加美好生活的手段。虽然许多人对圣西门的才华和思想留下深刻印象,但他高度缺乏体系,常常自相矛盾,一旦遇到新思想便会改变立场。值得赞扬的是,他承认自己的作品需要条理和连贯性,就雇用了一位名为奥古斯特·孔德(Auguste Comte,1798—1857年)的年轻人来帮助他完成这一任务。[2]

孔德早年便显露出杰出的数学才华,虽然尚未达到规定的年龄要求,但他16岁就入读法国巴黎理工学校。在此短期求学期间,他学业优秀。但是,他参加了学生反抗活动,在他完成学业之前学校就因此关闭了。当学校恢复的时候,他未再入校就读,而是做了一名家庭教师,像圣西门一样,他余生与法国巴黎理工学校保持着松散的关系。孔德打算靠做数学家庭教师来维持生计,但是,他在很大程度上并未取得成功,直至1818年机遇来临,他成为圣西门的秘书,才不再像以前那样为生计四处奔波。虽然孔德年方20岁,对于年长的学者圣西门来说却具有巨大的价值,孔德提供了圣西门原先思想中缺乏的连贯性,最为重要的是,他将这位雇主的思想应用在实践中。

就气质差异来说,两人在许多方面具有惊人的相似之处。像圣西门13岁拒绝天主教一样,孔德于同年离开天主教。两人都是马克

183

维斯·德·孔多塞(Marquis de Condorcet,1743—1794年)和法国启蒙运动的崇拜者。两人都认为民主不可避免地导致无政府。他们都拒绝形而上学,主张以科学原理为基础建立新社会。虽然他们被尊为杰出的知识分子,但是,他们都未完成正规的教育学习,也未谋得学术职位。圣西门和孔德之间的工作关系维持了6年,但是后几年中他们之间的关系日益紧张。关系紧张的原因部分要归于如下事实,即孔德从来不喜欢屈居第二,甚至和圣西门这样声名显赫的人在一起也是如此。老哲学家圣西门坚持两人撰写的作品只能以他的名义发表,这一点让孔德越来越恼火。另外,还有意识形态上的差异。两人出现分歧的一个基本原因是圣西门日益趋向于将未来社会的权力交给实业家,而他早年认为科学家是新社会秩序的主导力量。圣西门自信劳动阶级会同意他的观点,但孔德认为低等阶级不具备认识社会之所需的思想能力。

1824年，圣西门和孔德分道扬镳，这对这位年轻人产生了深远的影响，可能导致孔德余生中的两件不幸事件的发生。首先，当孔德离开圣西门时，他失去了收入来源，还受到指责说他偷窃圣西门的思想，他满心沮丧和失望；次年，孔德和一位职业妓女卡洛林·马新(Caroline Massin)结婚。这种婚姻不可能幸福，他们常年一贫如洗。1842年，孔德将《实证哲学》(*Positive Philosophy*)最后一卷书稿交给出版社，同一天，马新最终离开了他。其次，在孔德婚后的第二年，他的精神一度崩溃，备受折磨。他住进医院，但是，尽管医院宣判他已无药可医，几个月后他还是离开医院。在他患病期间，他跳进塞纳河自杀，但被旁观者救起。孔德的母亲抓住他衰弱不堪的机会，希望通过宗教仪式来使她儿子的世俗婚姻变得圣洁。但是，孔德在仪式上突然发作，满口亵渎的话，仪式不得不草草收场。大概在两年之后，孔德才恢复正常。

孔德在恢复健康之后，继续做数学家庭教师，开始撰写六卷本的《实证哲学》(1830—1842年)。在此期间，他的作品引起同时代知识分子的关注，其中最著名的是约翰·斯图亚特·穆勒，他们之间保持了六年的书信往来。[3] 穆勒一度从富裕的朋友那里筹款帮助孔德减轻经济困难。孔德遇见并爱上了克劳提尔德·德·沃克斯(Clotilde de Vaux)，这成为他后半生中一段值得一提的关系。沃克斯已婚，她的丈夫可能在狱中服无期徒刑。沃克斯婉拒孔德的求婚。但是，他们密切的友谊一直保持到沃克斯突然去世，而这离他们相识仅一年多一点的时间。虽然人过事非，孔德在她离世后对她的思念之情却越加浓厚。他这样提到她："克劳提尔德·德·沃克斯女士是我最终体会到人类最高情感的来源。"[4]

184

这次的情感涉入成为他第二部伟大著作《实证政治体系》(*System of Positive Polity*，1851—1854年)的主题，以及人道教的基础。孔德坚持认为，正确的哲学基础是社会改革所必不可少的起点，但只有通过情感才能够将大众整合入重新组织起来的社会之中。在《实证政治体系》的结尾，该书载有极其详细的社会规划大纲。这种政体围绕着孔德创建的新科学宗教(他自己就任大祭司)这一核心旋转，这个宗教旨在鼓励公民之间形成利他主义精神。当孔德试图将他的

哲学转变成宗教的时候，许多较早期的崇拜者如穆勒以及 M. P. E. 利特雷(M. P. E. Littré)就与他分道扬镳了，但是，数千位忠实的弟子直至他去世仍追随他。但是，因为孔德去世前并没有留下指定的接班人，所以这一运动在大多数地区很快就烟消云散了。

实证哲学

孔德的口气与 19 世纪其他思想家极其相似，他认为先前的一切哲学为他提出的方案做了预备。至少可以说，他的方案雄心勃勃。像马克思一样，孔德的使命志在全盘重构社会。与马克思不同的是，孔德认为这一任务必须以新思想为起点。他想将哲学奠基在科学之上，以此来矫正哲学，并用他创立的新科学——社会学——统一所有学科。最后，他将这种哲学与新社会政体以及他建立的宗教结合起来。孔德为这种方法造的名称就是“实证主义”或“实证哲学”。孔德认为，这种新科学哲学所追求的就是完善人类共同体，所以“实证”这一名称恰如其分。在《实证哲学》的结尾，孔德乐观地认为，“实证哲学将引导我们达到与人类本性最和谐一致的社会状况，在此我们富有特色的品质将各自得到最完美的确证，形成最完全的相互和谐关系，得到最自由的发展。”[5]

185

孔德认为，因为原先的哲学理论追求宇宙的起源、终极实在以及目的，所以它们都失败了。但是，虽然人们已经无数次试图发现“最初或最后的真理”，这一目标并未得到实现，但孔德相信现在时机已经成熟，我们可以永远摆脱形而上学冒险了。相反，我们应当“认为一切现象服从不变的自然规律。精确地发现这些规律，将它们缩减为最少的规律，就构成我们一切努力的目标”。[6] 通过发现存在于实体之间的“不变的自然规律”，我们就可以预测、控制事件，而其他哲学方法都不能完成这一任务。

三阶段规律

当自然科学日益将现象学方法运用至研究主题中的时候，孔德

认为，在社会科学中经验方法还是必不可少的。以观察为中心是孔德社会现象科学方法的核心。一方面，在每个社会中存在着长期延续下来的体制：宗教、财产、家庭、语言和政府。另一方面，人们运用和理解这些体制的方式不断地发生变化。因此，人类社会研究，即社会学（该词由孔德创造），涉及“两个本质性的部分。其一是社会静力学，处理社会结构的性质，这是社会有机体中的主要部分；其二是社会动力学，处理社会实际发展的规律”。[7] 一旦社会学让我们能够理解社会变化中的动力，我们将能够以最大的社会快乐为旨归塑造长期延续下来的体制。

孔德在追溯社会进步中的进化过程的时候，分割出按照逻辑进程发展的三个独特的时期。这就是他所谓的“三阶段规律”。[8] 社会发展与我们个体成熟程度相对应，认识到个体发展过程将使我们能够预料社会制度的运动。“现在，我们每个人在反思他自身历史的时候，就最主要的思想来说难道不会回忆起他持续不断地经历了一个儿童时期是神学家，青年时期是形而上学家，成年时期是自然哲学家的发展过程吗？与时代处于同一水平的人都能够很容易地确证这一规律。”[9] 因此，正如个体最终会“走出”神学和形而上学世界观，孔德认为，人类社会体制尽管目前受到神学和形而上学历史观的影响，但将最终采纳自然哲学观（实证主义）。

186

上述孔德界定的三个阶段——神学阶段、形而上学阶段和实证主义阶段——因为以不同的方式解释事件，所以各自具有不同的特征。在第一个阶段，神学（或万物有灵论）阶段，宇宙背后的力量被拟人化。因此，当收成不佳或瘟疫肆虐城邦的时候，人们会根据神灵的旨意和活动来解释这些现象。因为神或神灵的旨意是任意的，所以我们几乎没有能力预料或修正发生的事情。只有当我们寻得神灵的欢心，我们才会拥有一点儿控制处境的力量。这种解释方式在逻辑上会形成神学阶段的社会结构和美德。如果我们绵薄的控制世界的能力取决于神圣力量赐予的美善的恩典，那么，具有社会权力的人就是祭司和国王，他们由神灵任命来解释神的旨意，并成为神人沟通的媒介。相应地，该阶段的社会美德是服从、顺服于神的权能，由祭司和国王将神的喜怒爱憎传达给我们。

神学阶段涉及几个相互关联的步骤。它以物神崇拜为起点,经过多神论,在一神论中达到顶点。在物神崇拜阶段,人们几乎视每个事件都具有魔力,神参与到生活中的所有层面。但是,当一神论成熟的时候,像在自然神论中一样,人们认为神并不常常干预宇宙,甚至认为不存在神的干预。这为下一个时期即形而上学阶段做好了准备。在第二个阶段,解释模式发生了变化。"在形而上学阶段,实际上它是第一个阶段简单的概括和修正,超自然的力量被抽象的力量、真正的实体或人格化的抽象物所取代,后者本质上不同于此岸世界中的存在物。这些实体被推崇为有能力自己形成一切被观察的现象,通过将每个现象归因于与之相对应的实体来解释每个现象。"[10] 因此,形而上学时常会谈论"观念"、"自然"、"精神"、"心灵"或类似的抽象观念。这种世界观形成一定的政治结构,在此自然法被视为"个人权利"或"人民主权"的基础。权力的中心由祭司转向大众。

187

根据孔德的看法,前两个阶段的根本问题在于它们追问的问题是错误的。神学家和形而上学家希望了解"原因";他们探求绝对真理。但是,绝对真理难以琢磨。因此,孔德认为,在最后或实证阶段,我们应当将我们的问题限制在可观察的范围之内。正如科学家一样,实证主义者仅仅追问事物运作的"方式"。"最后,在实证主义阶段,人类心灵认识到获得绝对真理是不可能的,因此放弃探求宇宙的起源以及隐藏的原因,放弃认识现象中的最后原因。它现在只努力通过很好地综合运用推理和观察发现现象中的实际规律,也就是说,现象之不变的前后和相似关系。"[11]

在孔德看来,一切真正的科学依赖于以经验方式观察现象及其规律,但是,像在神学阶段和形而上学阶段一样,不可能将一切科学归结为一种科学,这是因为这种做法忽略了不同现象之间存在着不同种类的关系。因此,孔德列举了六门可以称为科学的学科——数学、天文学、物理学、化学、生物学和社会学。[12] 这些科学按照逻辑顺序、依照等级渐次出现。数学是最低级的科学,因为它最普遍和最抽象,所以最早达到科学地位。[13] 中间几门科学——天文学、物理学、化学和生物学,因为每个代表专门化程度渐次上升,所以按此顺序出现。其中最早的科学几乎完全以科学方法为基础,而后面的科学则

仍具有神学或形而上学思想的残余。[14]

科学皇冠属于社会学："所有其他科学不过是这一科学的序曲或发展。"[15]因为社会学在科学中地位最高，所以发展也最少。换言之，它是最后一门从非科学观中解放出来的科学。"社会科学[指社会学。——译者]中的理论依然含有神学—形而上学中的哲学成分，甚至在最好的思想家那里也是如此；这些理论还非常致命地与所有其他科学分离，所以，它们甚至被认为永远脱离不了神学—形而上学的成分。"[16]孔德认为，他的主要任务就是要让社会问题成为现象学研究的对象，由此从社会思想中清除掉神学和形而上学的残余。今天我们根据规律认识非人类世界，这是非常自然的一件事情，但在神学阶段则并非如此。因此，孔德认为，我们的社会世界——伦理学、历史、心理学、经济学以及社会理论——虽然还没有受到类似于控制自然的规律的制约，但是并没有被赋予独特的本体论立场。用来区别人类行为科学的，不在于人类免于规律力量的制约，而在于描述人类活动的规律非常复杂。[17]

188

社会政体

作为社会科学家的孔德认为三阶段规律是绝对的，自信所有学科都最终服从于实证主义方法。"非常明显，认为如此倾向于方法统一的人类心灵，当它已经为其他各种现象采用了特征完全迥异的新哲学方法的时候，就某一类现象而言，还会无限地保留原始的哲学化模式，这是荒谬的。"[18]作为社会工程师的孔德竭力让我们经验中的一切方面接受科学的审查，他的这种做法具有实际的目标。"只有通过认识到现象中的规律，因此能够预测发生的事情，我们才能在实际生活中为了我们的利益修正这些现象。"[19]孔德这一方案的逻辑思路非常简单。当以社会学为指导正确地建构和组织各种科学，历史将经历一场超越以前一切革新的转型。"先前的革命对人类生存的修正没有一个可以和在实证哲学完全建立的情况下所经历的一切相媲美。"[20]

一方面，孔德在许多方面是启蒙运动的后裔，另一方面，又与之

存在着两个显著的差别。首先,启蒙运动追求将理性和情感分开,孔德则希望能够将两者统一,否则的话,我们会否定掉我们生存中的一个重要方面。其次,虽然孔德和启蒙运动都认为理性是理解宇宙之结构和秩序的钥匙,但是,他并不确信如果赋予恰当的条件,所有人都会分享理性并按照理性来行动。只有少数人能够理解错综复杂的真科学。因此,因为操纵社会权力的人塑造政治结构,孔德认为民主没有作用,他在《实证政治体系》中提供了另外一条道路。

189

孔德细微勾画的实证主义治下的社会生存制度的核心是新宗教——人道教(the religion of humanity)。因为这种宗教是根据科学提供的原理建构起来的,所以他称之为"证明宗教"(proved religion),与"启示宗教"(revealed religion)相对立。从孔德坚持无神论立场来看,人们并不十分明白他为什么会创造新宗教,他自己提供的理由也一直前后不一。有时非常明显,新宗教基本目的类似于柏拉图的"高贵的谎言",是一种宣传工具。孔德确信"西方真正的思想家们"已经接受了他的哲学,他的任务就是向那些仅受控于感觉的人传播这种宗教。

> 下一步就是证明这种**新哲学不仅能够直接组织现代思想,还**能够成为**惟一**能**重组我们的感觉**即人类生命中最高动力的**宗教**的根基,由此完全能够发挥它正常的功能。换言之,圣保罗必须继承亚里士多德的事业,否则,我一开始斗胆分配给自己的这一无以伦比的使命就会彻底失败。[21]

"真正的思想家们"已经服从于孔德的哲学,但是亚里士多德求助于理性,从来没有认真对待过大众。因此,孔德现在必须肩负起保罗的角色,透过情感让普罗大众皈依新宗教。

但是,在大多数地方,孔德认为哲学必须将理性与情感——理论与实践——结合起来,让人类达到完善。"让情感[宗教]最终具有至高无上的地位,其自然而然产生的结果将完全协调理论与实践,由一方提供的推动力与同时来自于另一方的推动力共同发挥作用,双方共同辅助我们系统地建立正常状态,完成最后的转型阶段。"[22]因为

基督教仅仅直接求助于情感，所以它在整合我们的存在上没有取得成功。“它拒绝想像力，回避理性；因此它的力量一直受到囿限，不能够持久。”[23]因为社会学让理性和情感都服从于科学，因此它拯救了宗教。“因此，在未来，人类研究[社会学]直接或间接地成为科学永久的目标；现在，科学在真正意义上被圣化了，成为这一普世宗教的理论来源。”[24] 190

人道教崇拜的特有对象是“伟大存在”(Great Being)，孔德用该词来指人类。因为不是上帝而是人类维持并指导人类的生存，因此崇拜人类是正确的。另外，孔德从更加宽泛的意义上来界定人类，其含义比目前存在的人类要广。“伟大存在是由过去、现在和将来的人类组成的整体，在完善世界秩序上他们欣然地相互合作。”[25]我们现在的生活，他称之为客观生存(objective existence)，对人类的贡献并不是最大的。相反，只有在去世后，我们进入他所称的主观生存(subjective existence)，在此缅怀我们的行为和思想会激励那些继续向未来前进的人。在主观生存中，我们的影响不再受到空间或时间上的局限，因此，死亡帮助我们进一步促进人类进步，而非使这种帮助消失。[26]

在人道教中，相应于人类社会生活中的两个基本方面，即国家和家庭，崇拜具有公共和私人两个层面。公共崇拜通过纪念仪式在普罗大众心中灌输道德同情心，纪念仪式“一旦定期举行，就成为某位精神权威手中最有价值的工具，可以用来继续道德教化工作”[27]。纪念仪式之一就是庆祝人类进步，即“每年庆祝三位最伟大的先驱：凯撒、圣保罗和查理曼大帝，他们分别是希腊—罗马文明、中世纪封建主义和天主教的最高典型，并成为两个时期之间的纽带”[28]。纪念仪式的核心就是实证主义年历，它特别关注各种实证主义理想以及价值观。年周期按照四个星期为一个节期来划分，每个节期有特定的默想和圣徒表。然后再进一步细分每个节期，这样“在一年的每个星期，每个新的秩序或进步受到公共崇拜”[29]。同样，人道教还有九大圣礼周期，每个圣礼标志着个人生命的成长阶段。除了其他事情外，这些圣礼还确定了婚配、工作和退休的年龄。[30] 191

主持公共崇拜的人是祭司。他们在两个方面不同于传统的祭司角色。首先，因为人道教是一种科学宗教，所以祭司是同时代的知识分子，接受过各种科学训练。以这种构成要素为条件，"人道教祭司的首要功能就是教育，完成家庭教化离不开这种百科全书式的教育。"[31]其次，因为这些祭司接受了各种科学的训练，其中包括社会学，所以他们最有能力理解社会之所需。因此，他们将被交付的主要工作是管理方面的。但是，身兼科学家的祭司为社会提供的理性基础本身是不充分的。"理性对我们不完美的本性的直接影响非常虚弱，以至于新祭司不能自发地确保尊重这些理性理论并将之投入实践。"[32]因此，孔德发现有必要将祭司主持的公共崇拜与家庭中的私人崇拜和早期儿童教育结合起来，在家庭中妇女是基本力量。孔德坚持他严格划定的社会角色，认为，"如果妇女要实现她全部的智性和道德价值，她就必须关注私人生活，而男子若不将公共生活作为他真正的领域，就不会得到完美的发展。"[33]虽然妇女的社会服务局限于家庭教育上，但是，孔德相信，妇女天然地拥有同情心，完全可以用来在儿童中推进利他主义。

孔德在进一步划分社会角色上将祭司的政府管理和宗教权力与经济生活管理区别开。这种划分让具有工业技术专长的人控制物质资源。"思辨阶级因为尊严而位尊，而实干阶级因为专业能力而位尊，这种划分符合两种对立的人类分类方法，即权力和才能。"[34]在这些工业领袖之下的是社会的第四个要素——工人，他们为保持任何社会存在所必需的经济运行提供燃料。他们被完全排除在宗教、政府和经济领导地位之外。"将这类实践[国家管理权]交给那些没有能力表达思想，只能采纳具有自信心的上级官员的观点的人，是荒谬的。"[35]这里可能明显带有让人屈尊的态度，但孔德向我们保证工人阶级担负这一不同角色对他们有利。"这一角色差别不仅仅能够保证社会和谐，而且有利于个人快乐，当基本需求得到保障的时候，个人快乐主要依赖于少量的日常关怀：因此，最低等阶级真正享有无匮乏之忧和无匮乏之虑，这对他们而言是顺其自然的，而缺乏忧虑会成为高等阶级的严重缺陷。"[36]

192

因此，在孔德的实证政体中，人类之天命有四种方式，由此宗教、

科学、政府、家庭和经济完全地整合为一。妇女为社会提供道德和同情心;实业家指导物质产品的生产;大众实际生产物质产品,提供一般的生活预备;知识分子在整体上控制和规定社会总的方向。这种社会的道德核心是利他主义(由孔德创造的另外一个术语),它将各种社会分工连接为一个整体。“人类集各种本性于一身,包括将志愿合作的惟一源泉,即爱,作为它的原则。情感不断地凌驾于思想和行动之上,因此成为人类一致同意的基本规律。”[37]我们在内心中还有利己主义本能,但它们都与社会本质属性相对立。在个人主义平台上,我们不会找到最深刻的完满和快乐。因此,“在真正意义上可以说,爱人类构成了人类之全部职责。”[38]

影响和问题

孔德的思想之所以流行,其中原因之一在于它不仅触摸到了时代的精神状况,而且找到一条将众多要素联合为一个包括哲学和社会理论在内的体系的道路。首先,19世纪是一个科学及其方法丛生的时代。当孔德宣布他以科学原理重构哲学和社会的方案的时候,他找到了对此感兴趣的听众,在法国和英国尤为如此。其次,他还对那些为人类进步思想所陶醉的人具有强烈的吸引力,正如前面几章所证明的,这代表了同时代一大批思想家的心声。更为特别的是,孔德的进步论比在唯心主义那里找到的进步论要更加积极,抓住了正在形成的思想:人类掌握自身的命运。第三,法国不满意传统的政治结构,但对取而代之的东西又感到不耐烦,在此情况下,许多人易于接受孔德的新社会政治观。此外,因为传统基督教与旧政治体系共谋,不愿意适应更加科学的思想,所以人们在许多方面对传统基督教不满,尽管如此,宗教本身依然具有吸引力。因此,当孔德提供一种将科学置于新的宗教和政治制度之首位(没有基督教神职人员和旧贵族)的哲学,并以之为进入社会进化之高级阶段的手段的时候,他受到了热烈的欢迎。

193

或许孔德最持久的影响在于他是社会学的奠基人。他试图检验人类社会体制及其发展过程,抛弃形而上学和神学上的阻碍,在一个

正在形成新的认识即社会影响个体成员的时代，这种做法很容易为人接受。同样，随着 19 世纪西欧发生翻天覆地的变化，人们日益对他们从何而来以及这种变化是否能为他们的未来提供方向抱有兴趣。因此，尽管孔德确信像无机界中一样我们的社会发展受到规律的驱动，但其后研究人类社会的人则没有像他这样自信地坚持这一观点，虽然如此，孔德认为现象学方法对研究人类制度具有一定的价值，这已被广泛接受了。

最后，孔德作为实证主义奠基人具有持久的影响力。实证主义的主要吸引人之处在于它将一切阻挠初学哲学者的东西清除掉。我们所遇到的哲学是一系列声称找到终极答案的理论，每个理论都用新的"终极答案"取代旧的。孔德认为，与其冲向终极真理这堵砖墙，撞回来，再冲向它，我们不如绕墙而走。因此，哲学的传统角色由研究终极真理降低为研究工具。现在，通过哲学这一手段我们计算和分析感官材料。

孔德的哲学和实证主义思想中的一个普遍问题是，虽然孔德最194 初吸引人之处在于疏远棘手的形而上学难题，但是尚不明确他是否完全抛弃形而上学。例如，当孔德拒绝根据自然律说明世界的时候，他自己设定在现象之背后存在着相互联系的规律体系。他的方法与某种形式的自然律理论之间的惟一的真正差别，并不在于他拒绝将这些规律合而为一，而在于他忽略了这些规律的起源与目的。同样，他得出一系列关于人性的结论，它们既为人类发展提供方向，也是关于人类发展的不朽真理，并以之为基础建立他的社会科学。但是，一方面，孔德**观察发现**，就人性的目的和本质而言，不存在一致同意的基础，另一方面，他**得出结论**认为，我们因此可以摒弃目的论以及形而上学真理问题，在这里似乎缺少沟通这两者的桥梁。

孔德的第二个问题涉及他的方法。在其一生的大部分时光中，他坚持一种他称为清洁大脑的做法。他这里所指的是他拒绝阅读其他哲学家们的著作或当下的新闻和刊物，以便让他自己的思想没有污点。结果，他极少注意到思想之间的斗争，甚至没有像我们阅读他著作所期盼的那样积极参与其中。正是他的方法导致 W. M. 西蒙(W. M. Simon)说道，"孔德的体系从一开始就是一套手法敏捷的技

艺。它为自己的利益设计了纲领，宣称它自己是必不可少的，并规定由自己检验自己的真理。换言之，它是回避实质问题的组织，是完全循环的论证，是完全不受批判的教条。”[39]这种评价的确苛刻，但西蒙对孔德相当臭名昭著的傲慢的认识则是完全正确的。形而上学问题存在争论，不可能形成普遍一致的观点，但是，正如一个人不能仅仅根据这一点就要求拒绝形而上学研究一样，任何渴望哲学立场令人可信的人都必须在哲学话语竞技场上为自己观点提出有利的理由。

最后，当孔德为19世纪提供一幅美好的乐观主义图景，尤为特别的是，他还提供了一幅19世纪欧洲盛行、偶尔阴沉的人文主义美景的时候，大多数观点都因为肤浅和离奇最终被抛弃了。但是，当他根据利他主义社会方法提出他的社会政体的时候，我们不难认识到在精英控制之下这种社会政体会蜕化为一个相当极权主义的社会。当他倡导思想自由交换的时候，他也要求审查那些违背实证主义的作品和言论。他倡导废除教条，但用建立在他自己原理之上的新教条取而代之，又始终宣称不可能获得终极真理。同样，他从来没有明确说明为什么负责人道教的人在鼓励大众奉行利他主义，特别当大众被视为非理性者的时候，会具有利他主义动机。

195

孔德和穆勒

习惯上人们并不把孔德和约翰·斯图亚特·穆勒的思想联系在一起，但尽管两人后来都试图将彼此区别开，他们的思想和目标还是具有惊人的相似点。他们之间保持了六年之久的通信以及穆勒的著作《奥古斯特·孔德和实证主义》(*Auguste Comte and Positivism*)表明二者的思想存在大量的交叉之处。穆勒在他的《穆勒自传》(*Autobiography*)中显然毫无遗憾地说，他“对他[孔德]的思想在英国的传播所做出的贡献比任何人都大。”[40]他认为，“直至人类思想模式中的基本结构发生伟大革新，人类命运中的伟大改进才可能出现，”[41]而这番话直接出自孔德之口。最为重要的是，他们必不可少的思想变化的类型以及这些变化的目的都惊人地相似。二者都认为形而上学是引导人类前进的科学方法的障碍。二者都热忱地相信人类认识必

然成长，只有通过这种手段，人类社会才会发生真正的社会革新。同样，穆勒赞成孔德的精英论，认为大众必须“从权威人士那里接受大部分政治和社会观点，……他们比一般人更能投入研究这些课题。”[42]像孔德一样，穆勒“认为除了人道教没有其他宗教”，[43]同样根据是否有能力推动我们服务他人来判断任何一种宗教的有效性。最后，两人都相信人类生存中的情感必须与理性联合，这样才能够满足我们整个本性。[44]

这不是说穆勒仅仅是孔德思想的英国回声。他们之间还存在着值得强调的差别。孔德极为关注追溯历史道路，社会及其结构依此道路形成当前的样式，而穆勒并没有形成这种详细的进化模式。孔德试图创建新的社会结构，而穆勒从既定的体制内部着手改革。孔德有意回避接触其他哲学家，而穆勒则广泛阅读并撰写大量论文评论其他人的思想。两人还在思想上存在着重要的差别。孔德认为妇女在智力潜能和社会角色上居于次要地位，而穆勒则较早地倡导社会性别平等思想。另外，穆勒没有采用这位法国哲学家内容广泛的宗教计划，而是将之描述为“一种公社等级制”[45]。但是，穆勒最常谈到的两人之间的差别是隐藏在孔德社会政体之背后的极权主义，认为它“像纪念碑一样矗立着警告社会和政治思想家们，一旦人类对思想失去洞察力将会发生什么，自由和个体性具有重要价值”。[46]

196

约翰·斯图亚特·穆勒

每个人的一生都有许多反讽的事，约翰·斯图亚特·穆勒(John Stuart Mill，1806—1874年)也不例外。[47]他对他自己偏离正常渠道的求学经历抱着矛盾的态度，但是，他还是相信教育是人类进步的钥匙。他是个人自由的伟大倡导者，但是，他不断努力地平衡这种自由和他思想中的社会主义倾向之间的张力。穆勒超前地为普遍的参政权而奋斗，但是，他的这种民主理想混合着义无反顾的精英论。他主张人类生命中的情感必须与理性协调发展，但是，因为他自己没有能力摆脱刻板的性格，他在自己的一生中都没有实现这一信念。他一

再强调人离不开对话和思想交锋，并认为这是发现真理的条件，但是，他自己捍卫并一生坚持的基本真理都是由他父亲谆谆教导的真理。

穆勒的历史必然以他的父亲为起点。詹姆斯·穆勒（James Mill）曾受教准备做传道人，但不久就认为他不能追随任何宗教团体的教义。他放弃教牧职位，一生中的大部分生涯是做东印度公司的职员。他还是一位颇有名气的政治思想家和历史学家[48]，是他儿子教育的指导力量。他教 3 岁的小穆勒学习希腊语，小穆勒在 7 岁时就能阅读一些希腊古典文学中的散文作品。小穆勒 8 岁开始学习拉丁语，几年之内，已阅读完大多数拉丁语著作。老勒穆向儿子传授了历史、哲学和逻辑学、政治和经济理论，常常在教学之余的散步时间测试儿子。

老穆勒的朋友们进一步强化了这种教育，其中包括英国许多著名的学者。[49] 多年来，穆勒一家与杰里米·边沁（Jeremy Bentham，1748—1832 年）比邻而居，边沁是功利主义最伟大的早期倡导者。小穆勒除了许多晚上倾听、后来参与边沁与父亲的讨论之外，他有一年到法国师从边沁的兄弟，后者也是一位造诣精深的学者。后来，小穆勒师从约翰·奥斯汀（John Austin，1790—1859 年）学习罗马法。伟大的政治和经济理论家大卫·里卡多（David Ricardo，1772—1823 年）是穆勒一家的常客。虽然小穆勒想人读大学以便进一步完善他已经出类拔萃的教育，而且经济条件也允许，但老穆勒因为英国学校具有较强的宗教倾向而加以反对。相反，他在东印度公司为儿子谋得一份职位，在此小穆勒从 17 岁一直呆到 35 年后该公司解散。在此小穆勒的工作并不十分辛劳，所以他有闲暇在从商之际完成他大部分的作品。

尽管老穆勒认真关注儿子的教育和职业，但是，他不能给儿子带来情感和和快乐。小穆勒谈及父亲时说，“他认为，在具有朝气和不满足的好奇心的肉体消亡之后，人类生命顶多不过是一堆废物。”[50] 1826 年，小穆勒的教养出现反常，其时他经历了《穆勒自传》中所称的“个人精神史上的一场危机”。这场危机的本质就是感到深刻的沮丧，他说，在此期间，“我似乎没有什么值得为之一活的”[51]。他相信，

出现这种精神崩溃的原因是情感没有得到很好的培养，为此他开始阅读浪漫主义哲学和诗歌。华兹华斯的诗歌，尤其是他对乡村的描绘“证明在我特定的转折关口正契合我的精神需要”[52]。在穆勒一生中，他始终感激华兹华斯帮助他克服了沮丧，但依然强烈地批判他的思想。

198 像孔德一样，约翰·穆勒的个人生活也是建立在和他人之妻的关系上。1830 年，穆勒遇见已婚并有两个孩子的哈里特·泰勒(Harriet Taylor)，两人一见钟情。[53]他们一起长途旅行，并且每周当泰勒的丈夫去俱乐部的时候泰勒在家里招待穆勒。这件事情既让穆勒的父亲反感，也成为穆勒和许多好友之间的隔膜。穆勒承认他们频繁地在一起引起了人们的怀疑，但是，他写道，他们的关系“仅仅是一种强烈的情感和相互信任的亲密感。虽然我们认为约束臣民的社会规定并不完全属于个人的事情，但我们的确感到有义务让我们的行为不要给她的丈夫带来侮辱，因此也不要给她自己带来侮辱”[54]。

1851 年，即哈里特·泰勒的丈夫去世两年后，穆勒和她结婚。穆勒一直和哈里特讨论作品，但婚后哈里特的贡献就更加明显了，一般人们认为，在《论自由》(*On Liberty*)一书中，她对于穆勒缓和政府控制这一思想倾向起到了相当的作用。1858 年，哈里特去世，同一年东印度公司解散。穆勒在余生中每年有一半时间住在阿维尼翁能够俯视哈里特坟墓的屋子里。穆勒晚年在国会中度过了三个一波三折的年头(1865—1868 年)，在此他积极倡导妇女选举权，1873 年，穆勒去世，葬在他爱妻的墓边。

穆勒的逻辑学

穆勒最著名的要数他的政治和伦理思想，但他的哲学中通常被忽略的逻辑学则提供了认识论的视野。像孔德一样，穆勒相信科学思想依赖于正确的逻辑方法。与孔德不同的是，他通过吸收相互竞争的逻辑方法来建立这个基础。他的基本观点与黑格尔以及像里德一类的直觉论者对立[55]，认为一切知识依赖于归纳。单凭

演绎不能产生新知识。演绎仅能澄清和检验已经蕴涵在前提之中的东西。甚至像非矛盾律和数学基本原理一类的基本公理也不是先验真理。“相反,这些最初的前提,科学中其余一切真理从它们之中推论出来,是观察和经验的产物,简言之,即建立在感官证据之上。”[56]穆勒用两条直线只能相交于一点这一公理作为事例,认为“因为我们不仅看到任何两条直线都相交于一点,同时认识到两条直线从这一点越来越分开,在我们生活中差不多每个情况都确证这一公理”。[57]只要通过经验我们就可以获得直觉论者们错误地视为先验真理的东西,这种错误已经成为他们的习惯,以至于认识不到经验起源。 199

穆勒下一步就是显明经验可以抽象为逻辑原理。在此,他竭力将自己和“经验论者”区别开来。虽然他拒绝先验知识,这似乎可以将他列入经验论阵营,但他所指的“经验论者”是像休谟一类的哲学家们,他们将观察还原为孤立的知觉,认为一旦离开这一点,建立科学的根基就不存在。因此,穆勒努力找到归纳法,它不是“纯粹地记录已知事实”[58],相反,它能够达成心灵活动,“借助这种活动,我们推断在同类的部分个体中为真的东西在整个同类中为真,或者说,推断在某些情况下为真的东西在与前者条件类似的一切情况下为真”[59]。这里的关键在于自然具有齐一性。若无此,因果关系(和科学)就崩溃了。“自然过程中的齐一性将是一切归纳的终极、主要的前提,因此支持一切归纳关系,在此关系中……三段论的主要前提一直支持结论,但它与其说能够有助于证明结论,不如说是证明结论必不可少的条件;因为若未找到形成结论的真正主要的前提,那么结论就不会得到证明。”[60]自然的连续性不需要以形而上学方式来解释,相反,需要根据经验得出的初步概括来建立一般法则。因此,他像孔德一样认为,描述事件之背后的规律是必然或可能的。但是,因为穆勒早期认为“纯粹地记录已知事实”不足以建立普遍性,所以他显然使自己陷入了困境。非常难以明白,除了列举事例,在这些事例中使用自然普遍性作为前提形成真实的结论,他如何将自然普遍性建立在牢靠的基础之上?

穆勒在外在世界观上坚持相似的观点,遇到的问题也相似。一

200 方面，他想避免休谟的怀疑主义，即我们不能超越当下的知觉谈论外在于我们的世界。另一方面，他想避免形而上学关于外在世界的本质和起源的思辨思想，坚持认为知觉是认识论的惟一基础。为了掌握好这一中间道路，穆勒认为在特定的时期，世界并不局限于我们感官中呈现的一切。世界包括大量其他感觉，在不同的条件下，我们能够获得它们——这就是穆勒所谓的“感觉的恒久可能性”。这形成他的物质定义。因此，“人类信赖有形、可感知的物体是真正存在的，这就是信赖可见、可触摸的感觉中的可能性是实在、恒久的，但这些感觉实际上没有被经验到。”[61]但是，穆勒否定说这种外在世界观会导致唯我论(Solipsism)。“根据规律先后相继的可能感觉的世界，像在我当中一样存在于其他存在之中；它因此是外在于我的存在；它是外在世界。”[62]

穆勒的上述物质定义可能带来大量的反对意见，但是，我们将讨论限定在穆勒本人提出的一个反对意见上。他认识到，为了保护其现象主义的物质定义，他没有求助于形而上学中的心灵范畴。“我们没有区别于意识表象的心灵这个概念。除了表现为先后相继的多种感觉，形而上学家们称之为心灵中的状态或变化，我们不知道，也不会想像到心灵的存在。”[63]但是，如果穆勒认为传统所说的心灵仅仅是经验序列，那么他必须处理如下棘手的问题：经验序列如何意识到自己是经验序列？当他说下面这番话的时候，他似乎承认他陷入了困境：“我们所能做的最明智的事情是接受这个不可解释的事实，无需任何理论来说明它是如何发生的；当我们不得不根据理论来谈论它的时候，我们所能做的最明智的事情就是根据这些理论的含义有保留地使用它们。”[64]因为穆勒在认识到他试图避免但又被重新卷入休谟怀疑论的时候，只是以视而不见的办法来解决问题，这明显是不充分的。

人类自由观

穆勒不满足于将归纳逻辑运用至自然科学，而且将社会科学也
201 包括在归纳逻辑之内。人类活动所包括的任何现象都服从于规律，

因此属于科学领域。穆勒相信，我们不具备完美的能力预知人类的活动，这是人性可以免受科学研究的原因。他提出，我们毫无保留地承认，尽管气象预报受制于自然规律，但也并不总是完美无缺的，这是因为我们对主宰气候的规律以及与预报相关的条件的认识有限。同样，“我们不可能以科学的精确性预测个体的行为，这仅仅是因为我们不能够预知到个体将处于其中的整个环境。”[65]此外，这些环境多种多样，我们不会遇到条件一致的情况。因此，研究人性是一种科学，而且将一直会是一门科学，穆勒说道，是一门“不精确的科学”。但是，假使有可能认识人性，就有可能“做出将几乎一直得到确证的论断，形成几乎一直真实的一般命题。……对于政治和社会科学的目的来说，这就足够了。”[66]

一旦人们宣称人类行为遵循规律，那么，就需要说明人类的自由问题。穆勒再次在两种极端之间有意走微妙的中间道路。一方面，他想避免认为人类行为是独断的，因为这可能会瓦解社会学或心理学。另一方面，他拒绝宿命论认为一切事件都受强制性的、盲目的必然性决定。穆勒的折中观点认为人类活动离不开在先的原因，但这些原因部分地服从于我们的控制。穆勒提出，我们的日常经验证明我们的行动是必然的。我们越是了解一个人——他的个性、背景和内在动力——我们就越是能够精确地预知他在某些情况下会如何行动。但是，因为个性是我们行为背后的一种偶然力量，在某种程度上受到个人的控制，所以上述预知与人类行动自由并不矛盾。“在没有其他办法的情况下，它[个性]形成了，这与由人类作为一种中介力量形成这种个性相一致。人类的个性是由处境形成的，……但是，他自己渴望以特定的方式塑造个性，这是诸种处境中的一种，是较少具有影响力的一种。”[67]因此，自由意指，如果一个人的个性不同，那么，一个人的行动就不同，意指我们有能力创造我们的个性。同时，“如果我们完全了解一个人，了解他赖以行动的动因，我们就可以像预告任何物理事件一样相当明确地预知他的行为。”[68]

202

穆勒确信，我们在塑造个性上发挥一定的作用，这是他思想中的薄弱环节。如果一切都受制于在先的原因形成的必然性，那么在哪些方面我们可以自由地塑造我们的个性？穆勒的回答是，与其说必

然性是一种强制力量，不如说它是不变的经验序列。但是，当穆勒相信这一因果定义解决了通常与决定论相联系的问题时，人们还是不免要认为他在这里只是换了一种说法。很难解释清楚到底什么是无强制作用的不变的经验序列。

穆勒的社会和政治思想

以穆勒的现象主义为背景，我们下面来考察他最著名的思想领域：政治和伦理哲学。穆勒社会思想的核心是倡导个体自由，穆勒自认为他最重要的著作《论自由》基本勾勒了这一思想。穆勒认为在野蛮时代，因为人类智力发展处于婴儿状态，在统治者和被统治者之间划分明确界限的专政制度是合理的，在此其思想中的进化倾向是非常明显的。但是，"一旦人类已经达到有能力接受指导通过自信或说服加以改进的时候(我们需要在此关注的所有国家长期以来已经达到这一时期)，强迫，无论是以直接形式，还是以因为不顺从而遭受磨难和惩罚的形式，都不再成为受人尊敬的对人有利的手段，而只有在确保他人安全的情况下才无可厚非。"[69]

上述引文为穆勒的人类自由观建立了基准。只要一个人的行动没有伤害他人，那么，个体应当像他们所希望的那样被赋予完全的思想、言论和行动自由。"在干涉任何人类成员的行动自由上，人类无论是作为个体还是作为集体，被授予的惟一目的就是自我保护。对203 开化的共同体中任一成员正确行使权力、反对其意志的惟一目的在于防止伤害他人。他自身的善，无论是肉体上还是道德上的，都缺乏充分的权力。"[70]穆勒承认，个体行为可能的确会导致伤害他人，"我们完全有理由告诫他，和他辩理，说服他，恳求他，但是不要去强迫他，或怀着以防他有非分之举的恶念和他交往"。[71]

穆勒与其归纳法一致，没有将自由观建立在形而上学的自然权利论之上，而是以功利或有用论为基础。[72]他的这一论点集中关注个体自由带来的两个有用的结果。首先，个体自由可以矫正我们的错误。在《论自由》一书的著名章节中，他以如下一番话开头："人类需要不断被提醒，有一位名叫苏格拉底的人，曾在他与立法当局和同时

代的公共观点之间发生过一场值得铭记的冲突。”[73]在接下去的几页中，穆勒按照历史顺序回顾了几个人的经历，其中包括耶稣，耶稣的教导因为反对已被接受的真理而受到压制。后来，人们发现这些受到审查的教导对人有用。穆勒的主要论点是，“时代比个体更容易犯错误；每个时代坚持许多观点，而其后时代则认为这些观点不仅错误，而且荒谬；的确，许多观点现在被普遍接受，但会被将来的时代抛弃，这正如曾被广泛接受的许多观点现在遭到拒绝一样。”[74]防止人类犯错的最佳手段就是自由讨论思想。因此，“如果除了一个人外整个人类都持同一观点，只有一个人持相反的观点，那么，整个人类压制这一个人的言论并不比这一个人压制整个人类的观点——如果这个人有权力的话——更加正当。”[75]除非社会允许奇谈怪论存在，否则的话，我们会压制人们可能听到更好的新思想。

穆勒除了关注我们不要打压新思想之外，还倡导自由是道德进步的手段。因为自由需要个人在更加广泛的范围内考虑他或她的行为，所以自由是民主的先决条件。只有当我们为包容整个人类的目标努力的时候，我们才是道德存在者。在穆勒看来，这种利他主义个性发展观取决于自由：“在人类行为的范围受到人为限制的地方，与此相对称的是，他们的道德情操会变得狭隘、不健全。”[76]

穆勒热情地倡导民主，但也注意到民主不要蜕化为“大多数人的专制”，在此个体或少数人拥有的权利受到大多数人的压制。为了反抗这种专制，穆勒主张比例代表制。在此他最明确地显露出他的精英主义理想。最大的政治权利应当赋予受过最好教育的人。“如果道德品质同等，一个人在知识和智力上优越于他人，或者如果智力同等，一个人在道德品质上领先于他人，具有更高的道德或智力的人的观点、判断比平庸者价值更大；……在智者和好人之间，其中任何一个都应当得到优先的重视。”[77]与孔德不同，就如何按比例分配政治权力，穆勒并没有勾画出具体的建议，但他自信，大概那些道德高尚、智力超群的人可以设计出这类规划。

204

穆勒的功利主义

穆勒是最著名的功利主义伦理学的倡导者，但不是这一思想的原创者（虽然他可以要求人们承认将他的名字署在这一思想体系之上）。事实上，人们认为，他与其说是自己成长为一名功利主义者，不如说是由父亲（并在边沁的辅助下）培养成为一名功利主义者的。[78]在《功利主义》（*Utilitarianism*，1863 年）一书中，他将这一伦理理论界定为“接受效用或最大快乐原则为道德基础，认为当行动倾向于推动快乐，它们相应就是正确的，当它们倾向于产生不快乐，它们就是一种错误的理论。所谓快乐就是预期的愉悦和缺乏痛苦，所谓的不快乐就是痛苦和缺乏愉悦”。[79]简言之，我们决定一个行为是正确还是错误，并非取决于必须以权威或形而上学为基础的准则或美德，而是取决于它是产生愉悦还是痛苦。这说明他继续坚持感觉论。

穆勒非常小心地限定快乐的含义。首先，它不局限于一种当下或肉体的快乐，而是一种包括人类生存中所有层面的存在状态。其次，他将功利主义与利己主义区别开来。因为我们在本性上是社会存在，我们不能脱离人类整体快乐来谈论快乐。“社会状态对205人而言是自然本有、必不可少和习以为常的，除非在某些非同寻常的情况下，或自愿与世隔绝，人认识到自己不过是团体之一员；随着人类进一步从野蛮的孤立状态中摆脱出来，这种社会关系日益紧密。”[80]我们的社会性是我们的道德同情心的基础。当我们认识到个体快乐从属于整体利益的时候，我们才成为道德存在者。第三，穆勒深信，个人快乐并不与大多数人的最大快乐相对立，而是依赖于它。我们为共同利益做出的任何牺牲在很大程度上间接地有利于我们自己。

在穆勒陷入沮丧时期之前，他完全受到边沁的功利主义的影响。但是，他后来决定修正这些思想。其中最重要的调整是关于“最大快乐”的定义。[81]对于边沁来说，道德上的善产生于为最大多数人形成最大量快乐的行为。但是，穆勒认为，在衡量快乐上，量

不是惟一甚至不是最重要的手段。“认识到某些种类的愉悦比其他愉悦更加合人心意、更加具有价值,这非常符合效用原则。在评估所有其他事物上,同时兼用质和量,而在评估愉悦的时候仅仅依赖于量,这是荒谬的。”[82]

由此主张自然而来的问题是,我们如何区别高级快乐和低级快乐。正如人们预料的,穆勒的答案依赖于经验。“就两种快乐而言,如果所有人或几乎所有人经验到这两种快乐,对其中一个有明显的喜好,而不考虑喜好它的道德责任感,那么这就是最合人心意的快乐。”[83]穆勒确信,两者之中更合人心意的快乐在本质上也是理智的。在此他的精英主义思想再次显露出来。因为大多数人缺乏理智,他们在区别道德性质上没有地位。正如穆勒在如下著名的引文中所说的,“成为一个不满足的人比做一头心满意足的猪要好得多,成为不满意的苏格拉底要比做心满意足的蠢人要好得多。如果蠢人或猪具有不同的观点,那是因为他们仅仅知道他们自己这一面的问题。而不满足的人和苏格拉底则知道问题的两面性。”[84]因为蠢人不知道问题的两面性,就因为他们无知而不会选择高级快乐,因为“随着人类失去智性品位,他们就失去更高的渴求”[85],所以精英们必须为了社会保存高级快乐。 206

功利主义的核心思想是快乐即正误的标准。穆勒认为快乐是无法为之提供理由的首要道德原则。相反,它是我们论证的必要假设。“除了每个人就其相信可以获得普遍快乐来说渴望得到自己的快乐之外,没有人能说明为什么普遍快乐是合人心意的。但是,对此事实,我们不仅有得到承认的证明,而且可能需要这样的证明,即快乐是好的,每个人的快乐对他自己是好的,因此普遍快乐对于整个人类是好的。”[86]

从这一立场中产生出两个重要的问题。首先,我们很难否定说每个人需要快乐,但穆勒没有表明他的观点如何避免自然主义谬误,即认为“应当”不能够从“是”中推论出来。换言之,即使我们同意说我们是在追求快乐,但这不能够回答如下问题,即我们是否应当追求快乐。其次,穆勒没有回答如下问题,即通过求助于快乐自身,什么东西在质量上使一种快乐比另外一种快乐要好。因此,

我们难以避免得出如下结论，即当穆勒认为“成为一个不满足的人比做一头心满意足的猪要好得多”的时候，他设立了某种标准，但不是快乐本身。[87]

功利主义宗教观

穆勒的功利主义也决定了他的宗教进路。只有当宗教在民众中推动利他主义情操，成为全体人类获得最大快乐的手段的时候，它才是有益的。因此，当穆勒主张，“如果宗教，或任何特定形式的宗教，是真实的，那么其有用性就是其惟一的证明”[88]，非常明显，他无意将伦理学建立在神圣权威之上。虽然宗教可能会成为意义最为深远的道德原理的来源和基本工具，但是，因为这些原理的道德价值对理性来说是清楚明白的，所以它们不再需要宗教支持。事实上，追随其父的穆勒认为，当引用神圣权威作为道德教导的来源的时候，“这种起源将整个道德教导圣化了，也使它们不再受到讨论或批判”。[89]不受批判阻碍了道德认识上的进步。穆勒还注意到宗教的其他方面，例如通常将教义和仪式摆在第一位，模糊了美德的核心地位。

207

穆勒没有将宗教视为道德原则的来源，但他承认仁慈的上帝是存在的。但是，即使在这里，他的观点也较少坚持正统。虽然“大自然中各种适应性的变化极为可能赞成由智能创造世界”[90]，但在穆勒的目的论中，上帝不是全能的。相反，惟一能避免思想矛盾的上帝论“是不可改变地放弃全能造物主的思想，认为自然和生命并不始终是上帝的道德特征和目的的表现形式，而正如柏拉图所相信的，是能够做到的善和难以对付的物质之间斗争的产物，或正如摩尼教教义所认为的，是恶的原则的结果”。[91]虽然穆勒有时认为他自己的方法属于自然神学，但是，他采取摩尼教的立场，拒绝大多数自然神学的共同特征，即在自然中找到道德建构的基础。如果恶与物质密切相关，那么，我们就不是以自然模式来发现人类的道德责任，而是“永久地努力改进自然过程——让其中我们能够控制的部分几乎与最高的正义和善的标准相一致”。[92]

穆勒与其父不同，后者对组织化的宗教报以敌意，穆勒对之的评

价则更为积极。在《实用主义》中，他赞同孔德的观点，认为宗教能够为道德情操提供“心理力量和社会功效”。[93]正确的上帝观念，甚至在这一观念不再是道德起源的时候，仍然能使人“有力地作战，并不断取得成功”。[94]穆勒设想的宗教类似于孔德的人道教（穆勒喜欢采用这个名称），但是剥离了孔德庞大的官僚政治上层建筑。这种宗教是旨在推进利他主义情感的社会工具。“宗教的本质在于强烈、真诚地指导情感和欲望朝向理想的目标，其目标被认为是最杰出的，比欲望中一切自私的目标都要正当和卓越。这一条件在人道教中比在超自然宗教中得到同样卓越、高级的实现，即便是自然宗教最佳的表现形式，比在超自然宗教的其他表现形式中则会得到远远更卓越、更高级的实现。”[95] 208

穆勒的意义

穆勒是少数在有生之年有幸获得显赫声名的哲学家之一，因为他的思想契合了时代精神，所以他或许本应当得到这些。这一点在穆勒的作品中不像许多同时代人一样发挥那么显著的作用，穆勒对未来持高度乐观主义的态度，确信他的许多方案会被采纳。他预言未来，认为建立在普遍的参政权原则之上的民主将日益得到普及，将有助于更好地保护所有人，也有助于一切领域中具有各种个性和才能的人得到发展。“但是，任何一个稍微有点思想的人都不会怀疑世界上大多数彻头彻尾的恶在本质上都是可以消除的，如果人类事务继续改进的话，将最终降低到很小的范围之内。通过社会的智慧，加上个人很好的见识与远见，在任何意义上意味着痛苦的贫困都将被彻底消除掉。”[96]与这种社会进化相一致的是，人类认识的自信心逐步提高。“随着人类的进步，不再受到争论或怀疑的理论的数量将不断增加：人类的福祉几乎可以用已经达到无争议的真理的数量和比重来衡量。”[97]

穆勒先于西方的政治运动提出他的政治思想，他的功利主义思想渗透于处于萌芽阶段的民主决策之中，但是他也受到各种批判。上面提到他的哲学基础受到挑战，我们在此不再赘述。除此以外，他

常常受到的批评是，他对他的政治和伦理思想的贯彻轻描淡写。例如，虽然他提出有利理由认为只要个体行为不损害他人，个体行为享有最大化的自由，但就什么可以算为损害他人，他的观点极为模糊。这一点十分让人不安，因为穆勒认为我们不应当反对自我伤害，可是自我伤害不可避免会对他人产生附带影响。同样，他一直不大愿意告诉我们他的高度民主的理想与他的精英主义思想如何共存，谁又应当列入这些有知识、享有特权的少数派。最后，他认为一切有知识、受到正确教育的人有可能在评估保存社会所必不可少的美好事物上找到共同的基础，就这一点来说，他对边沁的功利主义量化方法的修正似乎太天真和乐观了。

209

西方思想和妇女权利斗争

穆勒对政治和伦理改革的追求扩大到关注妇女权利的斗争。在反思妇女的社会角色上，穆勒和哈里特·泰勒的哲学联合是一件意义重大的事件。早在1831年左右，穆勒和泰勒就交换哲学论文讨论在文明婚姻中妇女的地位问题。[98]泰勒除了帮助穆勒彻底全面地思考他的经典著作《论自由》中的问题之外，她还是穆勒《妇女的顺服》(*The Subjection of Women*，1869年)一书的重要合著者。事实上，泰勒早于1851年就发表了一篇涉及《征服妇女》一书中几个关键问题的文章(由穆勒撰写前言)。[99]伊莱恩·斯涛奇(Elaine Storkey)评论说，“随着全世界受过教育的妇女阅读和讨论这本书，该书不久成为最吸引人的女性主义作品。至1870年，该书在12个国家发行，有8种语言的版本。”[100]穆勒曾在议会工作三年，积极推动“妇女参政权”运动，成为重要的政治人物，这事实上是他早期与泰勒哲学联合的自然结果。

在泰勒和穆勒的时代，妇女选举权或参政权斗争不是什么新问题。事实上，妇女参政的政治基础可以在较早期由妇女撰写的哲学和宗教类书籍中找到踪迹。在宗教改革时期，妇女首先开始撰写倡导在基督里面男女平等的著作。[101]她们最初关注的不是社会平等权，而是在教会中的教牧平等权以及言论权。早期基督教关注妇女传道

平等权的典范是玛格丽特·菲尔(Margaret Fell,1614—1702 年),她是公谊会或贵格会的创建人。菲尔的英文处女作倡导妇女有传道自由。[102]《妇女言论的正当理由》(*Women's Speaking Justified*,1667年)是宗教改革以及后宗教改革时期关注妇女平等参与福音事工的基督教神学之典范。[103]

19 世纪,教会内部的这些关注日益强大,在卫斯理运动、圣洁运动和奋兴运动中尤为如此。[104]关注妇女平等与关注男子平等以及美国南北战争前的奴隶解放生长在同一土壤上。在 19 世纪 20、30 年代的大奋兴运动期间,关键性的福音领袖应运而生。这一倡导圣洁和完美主义的信息以约翰·卫斯理的神学为基础,发展成为关注当下成就并展现基督的大爱。该运动的杰出领袖像西奥多·威尔德(Theodore Weld,1803—1859 年)和查尔斯·芬尼(Charles Finney,1792—1875 年)要求废除奴隶制,以"废奴主义者"而为人熟知。但是,关注奴隶平等权以及再思其背后的神学和圣经根据导致关注妇女权利。废奴主义为女基督徒开始在教会中布道和牧会、呼吁妇女和男子一样接受圣职提供了空间。安托瓦内特·布朗·布莱克维尔(Antoinette Brown Blackwell,1825—1921 年)是第一位在美国正式接受圣职的妇女,为废奴主义运动中妇女步入教会领导岗位提供了榜样。在圣职授予仪式上,卫斯理宗传道人路德·李(Luther Lee,1800—1889 年)发表题为《妇女传扬福音的权利》(*Woman's Right to Preach the Gospel*,1853 年)的布道,这篇布道辞出版后曾广为传阅。[105]

210

关注妇女传扬福音的权利不久就发展成为关注妇女的社会权利。布朗·布莱克维尔不仅是早期的废奴主义者,而且还为妇女的选举权而奔波。在这方面,她参与大规模的妇女运动,带领奋兴改革走向政治改革。或许在政治上最重要、最有影响力的妇女要数弗朗西斯·E·威拉德(Francis E. Willard,1839—1898 年)。[106]威拉德是循道宗主日学老师、改革家、女性主义者以及禁酒运动的重要领袖。圣洁运动的产物"妇女基督教禁酒联合会"(Women's Christian Temperance Union,简称 WCTU)在教会史上为争取妇女权利提供了第一个国际政治组织。妇女基督教禁酒联合会志在禁酒,但也为妇女从

事领导、掌握政治权力提供了实验场所。威拉德受过教育,富有口才,非常虔诚。她与 D. L. 穆迪(D. L. Moody)一起从事福传和教育事工,1871 年成为美国第一位授予学位的女子学院校长。当在芝加哥地区的时候,威拉德开始参与禁酒运动。1879 年,她成为全美妇女基督教禁酒联合会的主席,并任此职位直至去世。威拉德希望能够授予圣职,出版她捍卫其主张的《讲坛上的妇女》(*Woman in the* 211 *Pulpit*,1889 年)。但是,循道宗教会否定了她的要求。

威拉德自己受到非常著名的基督教布道家和领袖菲碧·帕尔默(Phoebe Palmer,1807—1874 年)的影响。帕尔默教导威拉德和成千上万的妇女和男子走圣洁之道,是同时代最有影响的女性宗教人物。她是循道宗教会中的平信徒,从事布道、教育和出版事工,尤为关注圣洁,在各个宗派中广有影响。她是一位"成千上万的人可以信赖做领袖的妇女,成千上万的人受过她的指导,而那时候美国妇女尚普遍没有被授予领导岗位或权威"。[107]像其后的威拉德以及其前的菲尔一样,帕尔默发现有必要捍卫她的传道工作。1859 年,她出版《天父的应许或末日遭忽略的专长》(*The Promise of the Father, or a Neglected Specialty of the Last Day*)。该书广泛捍卫妇女布道权。帕尔默是包括穆迪和芬尼在内的"跨大西洋奋兴主义者"团体的成员之一。她在英国的旅行和布道受到神职人员的强烈批判,以至于凯瑟琳·布斯(Catherine Booth,1829—1890 年)出版了一本支持她的小册子:《妇女传道,或妇女传扬福音的权利》(*Female Ministry, or Woman's Right to Preach the Gospel*,1891 年)。布斯将军自己与其丈夫共同创建了救世军,是帕尔默热忱的崇敬者之一。

在奋兴运动以及禁酒运动中,妇女的经历以及声望具有浓厚的基督教色彩,为妇女参政斗争提供了平台。撒拉·摩尔·格丽摩凯(Sarah Moore Grimké,1792—1873 年)和安吉丽纳·格丽摩凯·威尔德(Angelina Grimké Weld,1805—1879 年)姊妹为妇女运动从废奴转向追求妇女权利提供了典范。[108]她们出生于美国南部的贵族家庭,接受贵族教育,格丽摩凯姊妹承继了贵格会中受人尊敬的反奴隶制改革以及关注妇女平等的传统。安吉丽纳的通俗小册子《呼吁美国南部女基督徒》(*An Appeal to the Christian Woman of the South*,

1836年)在美国北方广为人热情传阅,但正如受到热烈欢迎一样在查尔斯顿也遭焚毁。[109]格丽摩凯姊妹作为反奴隶协会的发言人到新英格兰旅行,安吉丽纳后来与西奥多·威尔德结成伉俪。新英格兰保守的神职人员拒绝她们在讲坛和公共论坛上发表演说。作为回应,撒拉出版了从圣经和神学上辩护的书《关于性别平等和妇女状况的书简》(*Letters on the Equality of the Sexes, and the Condition of Woman*,1838年)。像其他富有天赋的女基督徒领袖一样,格丽摩凯姊妹确信奴隶权利与妇女权利密不可分。 212

福音宗教,尤其是奋兴主义者、废奴主义者以及禁酒运动,为妇女参政的成长提供了温床。如下两位美国妇女特别证明了这种联系:苏姗·B·安东尼(Susan B. Anthony,1820—1906年)和伊丽莎白·凯迪·斯坦顿(Elizabeth Cady Stanton,1815—1902年)。[110]安东尼是纽约州禁酒以及反奴隶制运动的领袖和发言人。她于1851年遇见斯坦顿,后者是妇女权利斗争的主要人物。她们50年的友谊以及共同合作的改革工作改变了美国社会的面貌。1848年,在纽约的塞内卡瀑布(Seneca Falls),她们帮助组织召开了北美首次妇女权利大会。斯坦顿草拟了《情操宣言》(*Declaration of Sentiments*),倡导妇女参政。她们共同出版周报《革命》(*The Revolution*)(1868—1870年)。她们建立了全美妇女参政权协会(National Wo-man Suffrage Association),成为全美妇女权利斗争的领袖。斯坦顿受过高等教育。她在划时代文献《女子圣经》(*The Women's Bible*,两卷,1895年,1898年)中将现代圣经批判应用于圣经中的妇女问题。许多妇女领袖因为它使用高等批判理论而将之拒之门外,所以它成为妇女参政运动中的基督教保守特征的证明。1896年,她本人创建的全美妇女参政权协会投票否决这本书,并谴责了该书的作者。尽管如此,该书成为畅销书,是第一本将圣经批判和女性主义解释学应用于圣经文本的英文著作。

当妇女最终在美国被赋予选举权,众议院投票赞成《第十九条修正案》(1918年)的时候,在众议院走廊旁听的妇女唱出颂歌《赞美万福之源的真神》(*Praise God from Whom All Blessings Flow*)。在整个西方世界,妇女在20世纪早期为获得选举权的斗争取得成功。

各种妇女参政协会深厚的基督教根基常被世俗的女性主义历史学家们忽略,而对于那些注意检验证据的人而言,这一点是非常清楚的。但是,宗教不是妇女权利斗争的惟一动力。哲学家和政治作家们对西方妇女平等权的形成也做出了贡献。

在穆勒和泰勒之前,激进的法国革命妇女已经宣布妇女享有各种权利。以启蒙哲学为基础,有几位作家倡导性别平等。[111] 例如,奥林佩·德·高齐(Olympe de Gouges,约 1784—1793 年)撰写了回应《男权宣言》(*Declaration of the Rights of Man*,1789 年)的《女权宣言》(*Declaration of the Rights of Woman*,1791 年),成为法国大革命中关键性的政治文件。德·高齐自己与许多大革命中的妇女激进分子后来被送上断头台处死。[112]

213

法国大革命后,几位女知识分子继续倡导以哲学思想为基础的妇女权利和平等权。在哈里特·泰勒和约翰·斯图亚特·穆勒之前,最重要的妇女作家要数玛丽·沃尔斯通克拉福特(Mary Wollstonecraft,1759—1797 年)。[113] 她的《妇女权利之辩护》(*A Vindication of the Rights of Woman*,1792 年)大概是第一本女性主义政治哲学著作。沃尔斯通克拉福特是记者,为了直接研究法国大革命而住在法国。她因为就法国大革命批判埃德蒙·柏克(Edmund Burke)而久负盛名,为此撰写了《男子权利之辩护》(*A Vindication of the Rights of Man*,1790 年)。[114] 这两本书在同时代被广为传阅和讨论。

沃尔斯通克拉福特认为,人类生来是为了发展和实现理性和伦理能力。这一义务一视同仁地摆在妇女和男子面前。沃尔斯通克拉福特强调人类的自我发展和社会化方面的能力,并将之应用于男女两性上。社会功能在于这一人类发展过程,但是,相反,腐败的社会通常会阻碍这一过程。她特别谴责了同时代欧洲的妇女压迫,但是,她的观点一般论及民众和社会。正是腐败的社会环境产生了社会非正义,其中包括等级制,因此,沃尔斯通克拉福特呼吁社会和家庭改革,为妇女和男子在人类发展中建立平等的机会。

从启蒙哲学推出的逻辑结论必然产生妇女平等权利观。具有 19 世纪特征的浪漫主义和唯心主义哲学也是女哲学家们用来倡导妇女平等的资源。在这一潮流中,颇受欢迎的杰出榜样就是撒拉·玛

格丽特·富勒(Sara Margaret Fuller,1810—1850年),她是美国最重要的女知识分子之一。[115]玛格丽特·富勒出生于马萨诸塞州的剑桥,完全由父亲教育成人。她熟悉古典、意大利、法国和德国文学,是一位有天分的学生。富勒是新英格兰的超验论者组织论坛俱乐部(Symposium Club)的第一位女会员,她是一位具有美国唯心主义和浪漫主义风格的哲学家和作家。她还是拉尔菲·瓦尔多·爱默生的忠诚弟子,是《拨号盘》(*The Dial*,超验主义思想和文学的喉舌)的首任主编。为了发展妇女的思想和道德上的美德,她在波士顿的家中和妇女举行系列年度哲学"对话"活动。在一篇她为《拨号盘》撰写的文章中(该期是惟一售完的一期),她以超验主义为基础倡导妇女自由和平等,该文广为传阅。她后来将这篇论文扩展为一本书,即《十九世纪妇女》(*Woman in the Nineteenth Century*,1845年)。[116]富勒一直在新闻界谋职,1844年成为《纽约每日论坛》(*New York Daily Tribune*)的驻外记者。她广游欧洲,会见大批杰出的知识分子和艺术家。她在这里遇见德奥绍里(d'Ossoli)侯爵。德奥绍里随即向她求婚。他是意大利贵族和共和党改革家。1850年罗马落入共和党敌人手中之后,富勒不得不与丈夫和儿子逃回美国。当航船因为海上风暴在美国东海岸沉没的时候,她与全家不幸罹难。甚至在她的好友,其中包括梭罗(Thoreau)广泛搜寻之后,人们一直没有找到她的遗体。她的离世是美国文化的一大损失。

214

《十九世纪妇女》广为传阅,受到像爱德加·艾伦·坡(Edgar Allen Poe)一类的批评家的欢迎。在该书中,富勒采用爱默生的乐观主义、自我依靠、个人主义哲学思想,并将之应用于妇女地位上。富勒认为,灵魂没有性别,主张妇女和男子一样能够在心灵和灵性上得到发展,但是,她们受到物质以及社会控制的阻碍。她的这本著作在妇女参政运动中具有极大的影响力,其中包括对安东尼和斯坦顿产生了影响。该书为塞内卡瀑布的讨论提供了哲学基础。该书在某些方面成为美国第一份女性主义声明。

在西方思想中,宗教和哲学因此联合捍卫妇女的平等权和尊严。当然,神学家、神职人员和像卢梭一类的哲学家会继续坚持将妇女排除在公共权力之外,同时赞扬妇女的美德,只要她们处在"适当的领

域”即家庭之中。但是,在基督教和哲学圈子中,就西方世界已经得到发展的妇女平等权而言,19 世纪的确经历了一场最为广泛的运动。哈里特·泰勒和约翰·斯图亚特·穆勒的声音与其说是孤单的,不如说是一场大规模运动的一个部分。但是,富勒鼓吹的女性主义直到 20 世纪 60 年代才开花结果。但是,这是另外一个时代的史话了。

第九章　行动与观念：实用主义与英美唯心主义

217

大多数欧洲思想家们认为美国思想界是一潭死水。甚至那些在哲学上获得一定赏识的美国人，例如超验主义者，也被视为无足轻重的哲学工作者，缺乏从事严肃的学术研究的能力。这种评价的确带有地方主义色彩，但实际情况是，直至 19 世纪后半叶美国学术界才开始迎头赶上欧洲思想。此外，虽然这一时期大多数美国居民是西欧移民或西欧新移民的后裔，但美国文化与西欧迥然不同。塑造欧洲思想轨迹的环境、传统和长期保持的忠诚在尚为年幼、无根、文化多样的美国鲜有什么影响。当这种新文化与哲学相遇的时候，所产生出来的东西被许多人认为是美国对哲学学科真正做出的第一大贡献：实用主义。

查尔斯·桑德斯·皮尔士

查尔斯·桑德斯·皮尔士（Charles Sanders Peirce，1839—1914年）是实用主义哲学之父，许多人认为他是美国已诞生的最伟大的哲学家（因为缺乏竞争对象，有些人觉得这种荣誉并不那么重要）。[1] 具有讽刺意味的是，皮尔士没有出版过一本哲学著作，也没有谋到一份固定的教师职位[2]，除了其他几位其后以皮尔士思想为基础的哲学家之外，他在世的时候几乎无人赏识。虽然实用主义同道威廉·詹姆斯常常指责他太晦涩，希望他能使自己的思想被更多人所理解，但皮尔士的完美主义倾向使他几乎不可能做到这一点。[3] 相反，皮尔士情愿不受万众瞩目，而只发挥先驱作用，他的工作是引导下一代的思想先锋。

218

皮尔士的早期生平与约翰·斯图亚特·穆勒在许多方面相仿。皮

尔士的父亲是一位杰出的知识分子,为哈佛大学的教授和美国首席数学家,在小皮尔士的教育上发挥了主要作用。美国最杰出的人物时常是皮尔士家庭的座上客,他们极大地促进了小皮尔士的思想成长。像穆勒一样,皮尔士的父亲帮助他的儿子获得一生惟一从事的全职工作。在从哈佛大学获得学士学位(1863 年)和两个硕士学位之后,皮尔士在美国海岸观测所(United Stated Coast and Geodetic Survey)的不同岗位上工作了 30 年。[4] 但是,与穆勒的经历相比,皮尔士与父亲的关系极其融洽,一直满怀深情地提及他的父亲。

在从美国海岸观测所退休后,他移居宾夕法尼亚州的小镇米尔福德(Milford),住在一间与世隔绝的大农舍里。他希望这里将会成为弟子们登门求教的授业中心。这一梦想没有实现,小笔遗产和退休金不足以维持大规模的房产,也无力交付长期生病带来的医疗费。他退休后微薄的收入大部分来自为杂志和哲学词典撰文的稿酬以及威廉·詹姆斯提供的经济资助。据说,他在房间的顶楼工作,拉绳梯上去,这样那些讨债人就找不到他了。他在穷困潦倒中去世,他的遗孀将成千上万页的文稿以 500 美元的价格卖给了哈佛大学。

实用主义

皮尔士的目标旨在改革科学和哲学。他认为这两个领域中的基本问题都出在方法论上。一方面,他拒绝科学家共有的一个未经检验的哲学设定,即认为科学离不开非目的论、自然论基础。许多科学家(以及迷醉于科学方法的哲学家)过早地排斥形而上学,将大量的领域从他们的信念中排除掉。皮尔士认为,正确的方法能够兼容科学上的发现和形而上学。另一方面,皮尔士相信哲学将极大地从吸收科学经验和实验方法中获益。在皮尔士看来,其中最重要的是科学方法依赖于效果。无论是科学还是哲学上的好的信念都会产生出可观察、可由其他效果予以检验的效果。

219

皮尔士围绕经验可证实的效果论建立认识论思想,他称之为实用主义。[5] 皮尔士实用主义的基本原理就是,“为了确定思想中概念的意义,人们就应当考虑从这一概念的真理中必然得出什么样可以

设想的实际效果;这些效果的总和将构成这一概念的全部意义。"[6] 实用主义主张真理与认识纯粹观念无关,而是指理解事物之间的关系。换言之,只有在实际或潜在运用以及实际效果中才能发现一种理论是否是真理。[7] 例如,如果我们主张"钻石是硬的",只有考虑到我们的经验与我们的主张相一致,才可判断这一陈述。如果钻石刮擦其他物体表面,但它自身没有受到这些物体刮擦,那么我们的陈述"钻石是硬的"才能得到确证,而且能得到其他人同样的确证。我们关于钻石的概念,不过是这些加上一些其他效果。"我们关于任何事物的观念**就是关于**它的可感知效果的观念;如果我们想像我们还有其他观念,那么我们就是在自欺,误将伴随思想的纯粹感觉当做思想本身的一个部分。认为思想具有与其功能无关的意义是荒谬的。"[8]

为了证明实用主义大有裨益,可以作为工具建立信念,或如皮尔士提出的,确定信念,皮尔士将之与三个相互对抗的方法——固执的方法、权威的方法以及先验哲学的方法——做了一番比较。皮尔士所指的"固执的方法"指以独断方式做出决定坚持某种信念,而简单地忽略其他信念。这种方法受人尊重的品质在于形成坚毅的个性,也通常会令那些运用这种方法的人感到满意。"当危险来临,鸵鸟将头埋在沙子里面,它非常可能采取这种最让它快乐的办法。它将危险隐藏起来,然后平静地说,没有危险啦;如果它确信没有危险,为什么不抬起头来看看呢?"[9] 但是,因为一个人固执地坚持信念将会和其他人赞成的思想冲突,而且"在较为明智的时候,他发现他人的观点会像他自己的一样好,这将会动摇他对自己信念的信心,这种情况也易于在他身上发生"[10],所以固执的方法常常会失败。因为"除非我们让自己变成隐士,否则,我们的观点必然会相互影响;这样问题变成了该如何以共同体方式而非纯粹个人方式确定信念"[11],所以,以固执的方式维持信念的惟一方法就是避免他人检验我们的思想。

220

"权威的方法"是确定信念的手段之一,指由文化、宗教、家庭、传统或其他制度性的资源所教导的思想。因为权威包括共同体,因此"通过反复最终形成最庄严的结果",在形成社会意识上尤为如此,所以它优越于固执的方法。[12] 这种方法的不足在于制度常常寻求在生活的各个方面控制思想,通过混淆受文化局限的思想与永恒真理来

保存信念,而不顾及它们是否有用。当人们认识到文化对他们的观念产生影响,开始超出狭隘的共同体寻求更加稳定、可为立基之用的基础的时候,权威建立信念的手段就是征服。[13]

因为权威的方法和固执的方法都不是以哲学方式确定信念的手段,所以皮尔士对它们兴趣不大,他主要关注"先验或形而上学的方法"。

当皮尔士谈及形而上学的时候,他通常所指的是演绎法,笛卡儿的方法就属此范围。虽然皮尔士认为演绎法是澄清和检验观念之内在一致性的重要工具,但它不能用作知识的来源:"通过分析定义不能学到新知识。"[14]思辨的思想从心灵的内在活动中抽象出新真理,但它的问题在于,这种思想易于受到主观性的攻击。这种思想的倡导者选择并捍卫某些思想,而未考虑到一切似乎合理的东西都由我们之所信来决定。[15]因此,因为我们之所信一般反映出流行的时尚,所以,先验的方法方能令人感到一定程度的满意。但是,只有"到粗糙的事实将我们从心满意足的美梦中唤醒的时候",这种满意感才会停止。[16]当"粗糙的事实"打乱主观设计好的体系的时候,正如它们在整个先验形而上学史上所做的那样,怀疑兴起了,体系崩溃了。因此,当皮尔士欢呼先验的方法提出许多富有成果的新思想的时候,他认为它是以盲目的方式做到这一点的。

221

概言之,皮尔士认为,出于如下几种理由,实用主义超过其他几种确定信念的方法。首先,实用主义为以集体方式追求真理提供了最佳手段。固执的方法和先验的方法不能提供以集体方式检验信念的途径。尽管权威的方法以共同体为基础,但接受其观点的范围只限于拥有共同的设定和信念、特定的文化或共同体。相反,实用主义离不开哲学家共同体的确证,"在此,研究者不是鄙视其他大多数人的工作,是其为彻头彻尾的误导,而是共同合作,互为基础,增加不可质疑的效果;在此,不断重复每种观察,孤立的观察没有价值;在此,每种值得关注的假设都要受到严格而公正的检验,而且只有当每种假设形成的预告都由经验非同寻常地加以证实的时候,这种假设才值得信赖,甚至在这种情况下,这种信赖也还是临时的。"[17]

第二种差异是如何理解怀疑和信念之间的关系。固执的方法、

权威的方法和先验哲学的方法认为怀疑必将带来混乱，为了保存既定信念，必须将混乱消除。皮尔士则建议采取建设性的怀疑观，由此来看，“怀疑和信念虽然彼此不同，但都对我们产生积极影响。当时机出现的时候，信念不会让我们马上采取行动，而是让我们处在将以某种方式采取行动的状态之中。怀疑则根本没有这类的影响，而是激励我们采取行动直至怀疑得以消除。”[18] 怀疑引起的行动是调查。调查的目的在于解决怀疑，由此“我们努力将我们自己从令人不安、不满意的状况中摆脱出来”，进入信念，它“是一种平静、满意的状态”[19]。换言之，怀疑刺激我们离开不太满意的信念达到比较满意的信念。这赋予实用主义以自我纠错的能力，而这正是其他方法所缺乏的。但是，没有哪种特定的信念（在其他确定信念的手段中，这就是假设）应当被视为最终的歇息之地，相反，每种信念都邀请人们再怀疑。“当思想平息了怀疑的愤怒——这是思维的动机——思想就放松了，当达到信念的时候，思想就开始稍事休息。但是，因为信念是行动的准则，所以运用这种准则需要进一步的怀疑和进一步的思想，同时，信念既是思想的终点，又是思想的新起点。”[20]

222

上述引文凸显了实用主义中的两个关键概念——信念即“行动准则”，认知者是可误的。首先，对于皮尔士来说，因为信念不是与实际利益无关的纯粹的思想实体，相反，信念主管我们行动的方式，所以建立确定信念的正确过程至关重要。皮尔士相信，我们应当力争的是行动的一致性，或他所称的习惯。“信念的本质在于建立习惯，信念上的差异通过它们产生出不同的行动模式来区分。”[21] 但是，因为人会犯错误，如果经验需要的话，信念必须一直受到追问和变革。“科学精神要求人一旦经验出来反对就随时准备将整车的信念倒掉。”[22] 因此，我们通过信念来行动，我们通过行动中的观察被怀疑引向进一步的调查，最终引向修正信念，修正过的信念可以纠正原先行动中的不足。

皮尔士的形而上学

许多浸染科学精神的哲学家要摒弃形而上学，而皮尔士则将之

描绘为“一门与其说有用，不如说好奇的学科，像沉在水底的暗礁，认识它的主要作用在于让我们避而远之”。[23]但是，皮尔士拒绝的与其说是形而上学本身，不如说是建立在有瑕疵的方法之上的形而上学早先表现形式。只有在实用主义基础之上彻底重建形而上学，它才会变得有用。皮尔士认为，一旦以实用主义方式处理经验，经验就离不开形而上学实在论。世界是“我们的思想没有产生影响的东西”。[24]同时，我们所思考的实在不是静态的。不仅认识世界的过程是动态的，而且被认知的世界也是不断进化的。认知者不得不具备的开放性在一定程度上是由自然的开放性所决定的。自然具有自发性因素，因此，我们不应以机械论方式来解释它。但是，这种自发性逐步让位于规律，或者换言之，自然像人类一样不断发展并修正它的习惯。

为了表达这种形而上学图示，皮尔士发现有必要创造新词汇来说明三种存在模式。一位(Firstness)指不依赖于任何其他东西的自在存在。二位(Secondness)指对其他东西发生反作用的存在。三位(Thirdness)指一位和二位借此发生关系的中介。一方面，皮尔士的三位范畴思想与黑格尔的辩证法相似，另一方面，皮尔士扩大其范围，它不仅包括综合，而且包括任何种类的关系，其中有符号表象。因为最后一个范畴可能形成知识，所以皮尔士对第三种存在模式尤为青睐。三位指宇宙中的习惯过程。如果我们认识到特定的关系，我们就能够预料将来的事实。这些习惯性的关系，一般指规律，是科学方法依赖的基础。“实在包括规则性。真正的规则性是行动规律。行动规律是有效的合理性，或者换言之，是真正合理的合理性。合理的合理性即三位自身。”[25]

223

了解世界中不断发展的规则性或实在需要介绍另外三个形而上学术语——偶然论(tychaism)、连续论(synechism)和圣爱论(agapasm)。偶然论(来自希腊语中的“机会”一词)指宇宙中自发性和非目的性的层面。这些随机性要素存在于构成宇宙之一般特征的规律性的行为之外。“那么，思想中偶然性的发展将包括以惰性的方式从不同方向轻微地偏离习惯性的思想，无论是出于外在环境，还是出于逻辑力量，这种偏离都极其缺乏目的性和限制。”[26]规律和规则

性能够将偶然性要素描述为实在或理性的要素，而这些偶然性要素并不具备规律和规则性，但是，在随机性中，它们拥有可以成长为实在的潜在力量。自发性逐渐让位于皮尔士所谓的连续性，后者指在世界内部予以证明的持续性。在解释连续性上，皮尔士认为，为了了解一个观念，我们必须了解它的过去，若无此，每个观念都是自发的，无法加以说明。但是，我们现在的概念还具有与现在和过去相联系的将来。如果现在了解某些条件，我们就能预知特定的未来事件。连续性是将一个观念之过去、现在和未来连为首尾一贯的整体的过程。随着连续性克服偶然性，观念更加普遍，包罗万象。皮尔士的最后一个概念圣爱论（来自于希腊语"爱"一词）指目标即不断发展的规则性和规律。爱是隐藏在宇宙发展背后的力量，宇宙试图将万有带到爱的领域之中。因此，进化不是一个随机过程；圣爱论将偶然论中的新奇、连续论中的持续性联合起来创造一个道德宇宙。[27]　224

宗教和伦理

圣爱，即爱创造性的行动，形成皮尔士宗教和伦理思想的基础。[28]随着宇宙朝向大一统进化，宗教将成为宇宙力量，通过它我们由富有同情心的爱紧密联系起来，这种爱就是一切宗教和道德思想的总和。较早期的宗教和哲学期待爱的信息是宗教的顶点。但是，宗教生活的最高表达形式可以在耶稣教导中找到。"现在，这种生活方式的内涵是什么？我再次求助于普世基督教的良知来证明它就是爱。就爱浓缩为一条伦理法则来说，它就是：爱上帝，爱人如己；'这两条诫命是律法和先知一切的总纲。'（马太福音 22:40）……基督教的信仰就是坚信这一爱的法则。"[29]但是，当一切宗教都被带到爱之大旗下面，进化过程并没有达到顶点。甚至皮尔士设想的大一统也只是宗教与社会趋同。"人类最高发展成就是社会；宗教虽然以个别默示为核心，并以此为起点，但只有在与某种文明共存的伟大教会中，才会开花结果。……宗教理想在于整个世界将通过人人爱邻人连接在上帝共同之爱的纽带中。"[30]

由爱指引的进化过程为上帝留下了地盘，皮尔士认为我们经历

这一过程就可以确证上帝的存在。在皮尔士所称的“被忽略的关于上帝存在的证明”中，他建议我们进入“纯粹的沉思”。纯粹的沉思要求我们将一切外在动机搁在一边，让思想自由地思考我们全部的经验，因为上帝这一概念包括万有。接着，“在纯粹的沉思中，沉思者确实早晚会发现上帝这一实在观念是富有魅力的想像。因为这种观念美丽，因为它能提供生活理想，因为它能完全令人满意地解释他自己的三重环境（指偶然、连续和圣爱——译者），他越是对之沉思默想，225 这一观念就越会在他心灵的每个部分找到回应。”[31]简言之，万有中的相互关系性即连续性引导沉思者下结论认为上帝存在。

但是，皮尔士拒绝被限定在传统形而上学关于上帝的种种定义中。因为我们的假设易于变化和修订，因此，我们也必须以同样的方式来理解上帝这一假设。上帝观念必须被理解为，“就其定义来看，是模糊不清的，但也同样是真实的，它不断地倾向于无限制地界定自身。”[32]那么，对于皮尔士来说，实在的这种进化本质意味着，“如果人们问实用主义者他所说的‘上帝’这个词是什么意思，他只能够回答说，正如一个人与一位伟大人物长期朝夕相处，这会深刻地影响到他整个的行为方式，同样，如果一个人沉思并研究宇宙的精神和物质，他会受到各种行为原则的熏陶，这类似于受到伟大人物的作品或对话的影响，那么，心灵中的类似物就是他所谓的上帝——任何人的属性都不可能真正地运用于此。”[33]

皮尔士的意义

人们可能会注意到皮尔士的形而上学在许多方面类似于绝对唯心主义。皮尔士认为，实在最终即心灵，实在不断进化至完美，进化在相互关联的实体之间的张力中发生，所有这些思想、观念和信念导致皮尔士将万有的目标描述成为“谢林式的唯心论，即坚持认为物质是纯粹特化的、部分僵死的心灵”。[34]但是，两者之间也存在非常重要的差别。与黑格尔和谢林不同，皮尔士认为，我们从历史进程的中点不能获得最终的答案，而必须一直认为我们的结论是暂时的。非常重要的一点差别是，皮尔士并未通过演绎法形成他自己的形而上学，

而是相信他的结论以经验为基础。人们不能从纯粹概念中推演出心灵,它必须以观察外部世界为来源。

这种比较有助于我们理解皮尔士在哲学上所发挥的作用。他试图在科学和形而上学世界之间搭建桥梁。一方面,他拒绝像孔德和穆勒那样将形而上学献在科学祭坛上,他得出许多与唯心主义一样的形而上学结论。另一方面,他相信形而上学只有通过科学的经验方法才能从内在于唯心主义的主观性中释放出来。因此,皮尔士处在联合经验科学方法与形而上学的最前线。这种联合出现在怀特海过程哲学[35]以及约西亚·罗伊斯和 F. H. 布拉德雷的思想之中。[36]

226

皮尔士思想中第二个有意义的领域是它将哲学表达形式赋予美国气质,即典型的务实取向、求变和乐观主义。真理不能脱离观察,理论必须与效果相符合。但是,贯穿观察、奋斗和探究过程的根本主题是:没有问题是不可纠正的。虽然皮尔士没有以抓住普罗大众的想像力的方式表达他的思想,但他提供了其后哲学工作者赖以工作的平台。没有皮尔士,约翰·杜威产生广泛影响的工具主义以及 G. H. 米德的著作可能就会是另一种景况了。但是,皮尔士奠基性的工作在实用主义同仁威廉·詹姆斯思想中找到了最大的表达途径,现在我们来看看他的思想。

威廉·詹姆斯

当皮尔士因为有意避免将他的哲学大众化而默默无闻的时候,威廉·詹姆斯(William James,1842—1910 年)的命运则非常不同。[37]詹姆斯生动地展现了实用主义,在他有生之年,这既为他带来了赞赏和名声,也令他付出了一定的代价。詹姆斯时常用语不严格,将他的哲学概念大众化,这使他易于受到讽刺。[38]他不断受到思想肤浅的指责,但这并不能站得住脚。与皮尔士的哲学立场和实用主义方法联系松散不同,詹姆斯精湛地将实用主义和形而上学密切地联系起来。他对宗教经验和决定论的分析为这两个不同领域的讨论做出了主要贡献。此外,他是推动羽毛未丰的心理学领域赢得名声的关键人物,他关于我们信仰的方式和原因的真知灼见为由皮尔士创建的哲学增

加了新的内涵。詹姆斯试图从新的方向推动实用主义(pragmatism),这没有得到皮尔士的欣赏,后者则指出自己的思想属于实效主义(Pragmaticism),他描绘这一名称说"丑陋不堪,不会再被人拐骗了"[39],由此试图将自己的思想与詹姆斯的心理学化方法区别开。但是,最后,皮尔士努力建立的区别并没有维持下去,虽然这两位哲学家在兴趣和气质上截然不同,但将真理和可观察的效果联系起来这一实用主义精髓依然是他们鲜明的共同点。

227

詹姆斯的祖父从爱尔兰移民至美国,其时身无分文,但后来他谨慎持家,家道渐渐殷实起来。他将严格的加尔文主义传给了他的儿子亨利·詹姆斯。亨利·詹姆斯进入普林斯顿神学院求学,以图将来传道,然而未完成学业就离开该校。但是,他继续研究圣经,33 岁时,有过一次神秘的异象,这彻底改变了他的一生。他拒绝加尔文主义,永远将他内容广泛的圣经笔记抛在一边,最终献身于斯威登博格主义(Swedenborgianism)。这一事件对威廉·詹姆斯产生了重要影响,威廉·詹姆斯是詹姆斯家庭五个子女(其中包括幼弟著名小说家亨利·詹姆斯以及日记作家阿里斯·詹姆斯)中的长子。由于老亨利·詹姆斯幼年接受的教育井井有条,具有浓厚的教条主义色彩,他发誓要以不同的方式来培养子女。他鼓励他们广泛地接触各种思想,游历四方。杰出的知识分子成为詹姆斯家庭的常客,家庭讨论的范围极其广泛,也非常热烈,期待每个人都积极参与其中。詹姆斯大部分的童年时光穿梭于美国和欧洲两地,他在一所学校所待的时间不会超过一年或两年。结果,他娴熟地掌握了数种语言,拥有广阔的视野。

詹姆斯在旅行期间培养起浓厚的艺术爱好,渴望能成为一名画家。18 岁时,他有机会拜师于著名的肖像画家威廉·亨特(William Hunt)的门下。但是,他很快就认识到他虽对精美的艺术品有兴趣,但没有能力从事创作活动。接着,他入读哈佛大学,不久转至该校医学院,于 1869 年毕业,获得医学学位。詹姆斯一生体质文弱,从医学院毕业之后身体每况愈下。结果,他因为担心他的命运会被超出他控制的力量决定而感到忧郁。他心里的忧郁导致他一度想自杀,有两年几乎完全失去工作能力。他发现雷诺维叶(Renouvier)关于自由意志的作品有助于摆脱忧郁症,并对他后来提出的信仰意志论产

生了极大影响。

在此转折点之后不久，詹姆斯受邀至哈佛大学担任生理学和解剖学讲师。在认识到身体健康与心灵状态之间的联系后，詹姆斯不久还开设了心理学讲座。《心理学原理》(*Principles of Psychology*，1890 年)就出自这些讲座。该书旋即成为心理学的典范，奠定了詹姆斯在这一正在成长的领域中的重要地位。撰写《心理学原理》需要詹姆斯阐明大量的哲学问题，所以，自 1879 年，他开始开设哲学讲座。至 1900 年，哲学成为他的主要关注点，这一时期他还和罗伊斯以及乔治·桑塔亚纳居于一处，这使哈佛大学成为美国主要的哲学中心。1910 年，詹姆斯因慢性心脏病病逝。 228

信仰意志论

詹姆斯最重要的贡献之一在于他认为意志有助于形成和维持我们的信念。尽管詹姆斯在基本取向上具有强烈的经验色彩，但他不赞成经验论者，最直接地反对威廉·金德姆·克利福德(William Kingdom Clifford，1845—1879 年)，后者认为我们应当只接受以充分的经验证据为基础的信念。这个要求不公正地限定了整个人类经验。我们不仅仅是理性存在，而且还有詹姆斯所说的由意志控制的“激情”。“可以说，在我们形成我们的哲学观的时候，我们整个人都在发挥作用。理智、意志、趣味以及激情都正如它们在实际事务中所做的那样共同发挥作用。”[40]

詹姆斯认为，彻底经验论者要求获得不可驳斥的确定性，其背后的推动力恰恰是担心犯错误。换言之，驱动他们的与其说是他们可能获得的东西，不如说是他们想要避免的东西。但是，詹姆斯指出，我们不能对一切理智上不确定的东西都悬置判断；否则的话，我们在生活中将所为甚微。相反，我们必须而且的确在行动，就好像某些事物就是真实的，在我们生活中的伦理和宗教领域尤为如此。“在为宗教找到‘充足证据’之前，我们将怀疑主义视为责任，这等于告诉我们，一旦出现宗教假设，我们担心它是错误的要比我们希望它可能是真实的要明智、要好。”[41]但是，詹姆斯认为，在宗教以及其他生活领

域中，我们应当听从“我们希望它可能是真实的”。换言之，所有人都
229 凭借信仰而生活。“信仰意味着相信某种东西，但在理论上依然可能会对它产生怀疑；因为检验信念的尺度是是否愿意行动，所以，人们可以说信仰就是准备投入某项事业，至于事业的前景是否繁荣，我们事先并不确定。”[42]

出于如下几种理由，詹姆斯认为信仰是必不可少的。首先，正如他上文所说，对于许多事情——其中有些事情对我们的生活十分重要——理性并不能提供确据。“客观证据和准确性无疑是可以摆弄的非常精美的理想，但是在这月光照耀、幽梦常临的星球上，在哪里可以找到它们呢?”[43]其次，甚至那些声称只赞成他们最终确证的东西的人也受制于激情。“我们的激情不仅可能，而且必定合法地在各种设定之间做出选择，无论何时人在本质上都不能根据理智决定什么是真正的观点；也就是说，在这种情况下，‘不要做出决定，对问题暂不做决定’，这本身就是充满激情的决定，正如决定是赞成还是反对一样，而且接着而来的是，这同样具有失去真理的危险。”[44]最后，詹姆斯认为信仰在某种程度上导致事物是真实的。“那么，在许多情况下，信仰自己创造证明。相信吧，那么你就是正确的，因为你将获得拯救；怀疑吧，那么你将还是正确的，因为你将灭亡。惟一的区别在于信仰对你非常有利。”[45]我们之所信创造出我们的实在。如果我们相信可以得到拯救，那么世界就包括拯救。如果我们拒绝可能会存在的拯救，那么它将不会成为我们实在的一部分。但是，詹姆斯想将信仰创造真理的功能与痴心妄想区别开。实在是客观存在，而且“信念与实在的内在关系会赋予我们特定的真理满足感，与之相比，其他满足感都是空洞的欺骗”。[46]

詹姆斯的实用主义

我们借以更好地理解实在的手段是贯彻实用主义方法。詹姆斯在感谢皮尔士的同时，认为抽象方法无助于解决任何问题。相反，“在我们思考某个对象时，为了获得完美的清晰性，我们只需要考虑对象可能会带来什么样可认识到的实际效果——我们会期望从中得

到什么样的感受,我们必须准备做出什么样的回应。"[47]我们通过观察某种观念在实际环境中产生出的差异来决定它是否真实。"'假定某个观念或信念是真实的',那么,它[实用主义]会说,'在任何人的实际生活中,它的真实性会产生什么样的具体差异?这种真理是如何实现的?如果这种信念是假的,那么由此所获得的经验与真理条件下的经验有什么不同?简言之,根据经验,这种真理的兑换价值是什么?'"[48]换言之,有用即真理。 230

詹姆斯这里所阐述的思想就是观念即工具:"我们所有的理论都是**工具**,是**适应**实在的精神模式,而非启示或诺斯替派对上帝创造世界之谜的回答。"[49]与此同时,詹姆斯将注意力从陈述客体转向陈述自身。"这里的差异在于,当实用主义者谈论真理的时候,他们所指的仅限于观念而言,即它们的有用性;而非实用主义者谈论真理的时候,他们似多半常常指客体而言。"[50]后者的问题在于,客体不具备真假特征。"'事实'自身不是真实的。它们仅仅存在。真理是自生自灭的信念的功能。"[51]只有当我们进入到信念或观念领域,我们才可能接触真假问题。此外,这些观念一直是某些人的信念。因此,真理具有主观因素;如果它**对我们**有用,它就是真理。

这种真理观依赖于康德的《纯粹理性批判》,在此康德认为,即使本体界存在,我们也不能直接通达其中。相反,实在一直以我们的经验为沟通媒介。但是,詹姆斯在如下两个领域偏离了康德。其一,他拒绝认为真理是静态的。"关于某一观念的真理本来就不具有静态的属性。真理降临到某个观念。它成为真理,它是通过事件而成为真理。这种真理实际上是一个事件,一个过程:亦即证实自身或自我确证的过程。它的有效性也是自我生效的过程。"[52]其次,传统认识论认为认知者是被动的,而詹姆斯的观点则生动活泼得多,认为我们为了建构我们的实在从感觉提供的经验中做出选择。

这一建构实在的过程将我们带到詹姆斯哲学的关键概念面前。在有意识生命的所有环节上,我们的心灵向我们呈现出各种不同不定型、不连贯、自相矛盾的观念,这就是他所谓的"意识流"。从这种观念之流中,我们选择或如詹姆斯时常提到的"关注"某些观念,抛弃其他观念。这一关注的过程不是随机的。相反,我们通过将某个观 231

念投射入未来，因此即通过期待它的效果，来检验它。如果我们的期待得到证实，如果我们的观念有用，那么，它就具有“兑现价值”，成为我们赖以选择未来观念的指南。当我们的意识流提供新概念，它们与已经显明具有兑现价值的其他概念一致，那么，我们会关注它们，并将它们整合入我们的信念体系之中。或者，正如詹姆斯会说，这些新观念对我们来说成为真理，因为它们给我们的生活带来了一定的秩序和统一。

詹姆斯时常用“满足”(satisfaction)来概括我们建立信仰过程的目标。当某个信念与我们的生活成为一体，经证明与既定的概念一致，可以用来预料可证实的效果时，我们就经验到主观满足。但是，经验证实是一个公共过程，宇宙中既定的结构掌管一切效果。此外，当遇到在理智上极少有效或根本无效的观念的时候，我们不愿意相信它。因此，詹姆斯相信，令人满足的信仰意志并不会蜕化为主观主义和非理性，尽管这些指责直至今天还继续尾随他不放。

决定论

信仰意志论接受自由意志，詹姆斯认为古老的自由与决定论之争可以作为完美的实验案例来证明实用主义方法的益处。这是无法解决的形而上学难题之一，理性证明不能促使双方达成普遍同意。但是，实用主义通过将这个问题带出理性领域，以大刀阔斧的办法解决了这一难题。为了反对决定论，詹姆斯提到发生在波士顿郊外小镇布洛克顿(Brockton)的一起残忍的谋杀案。在此，丈夫诱骗妻子来到一处人迹罕至的地方，数次枪击她。当她血淋淋地倒下的时候，她丈夫用石头砸她的头将她杀死。

詹姆斯认为，在这个案件中，我们应当同时考虑到两件不同的事情：谋杀以及我们对它的反应。通常对残忍的谋杀案的反应是遗憾：感到已经发生的事情不应当发生。但是，对谋杀感到遗憾会将决定论置于困境。“如果我们是决定论者和智者，对谋杀感到遗憾必定会转变为更大的遗憾。仅仅对谋杀感到遗憾是荒谬的。由于其他事情已经被决定，情况不可能改变。我们应当遗憾的是事件的整个框架，

232

谋杀只是其中的一个部分。”[53]对于决定论来说，布洛克顿谋杀案与其说与其他事件孤立，不如说是其中的一个必然结果。因此，如果我们对谋杀报以遗憾是正确的话，那么，我们必须对已经发生的每件事情感到遗憾。这会导致深刻的悲观主义世界观。

但是，决定论还有一种乐观主义版本，即认为在更大的事物图式中谋杀是一件好事。我们虽然不理解如此明显残暴的行为如何可能会有积极的一面，但它必定是更大的美好图景中必不可少的一个部分。这种观点可以用来理解这一事件，但让我们的遗憾之情变得难以理解。为什么我们应当对美好的事物报以遗憾？因此，随同乐观主义决定论，“我们一只脚从悲观主义泥沼中拔出来，但另一只脚陷得更深。我们已经让我们的行动逃出罪恶的束缚，但是我们的判断现在则更加坚定。……若一切遗憾都是好的，那么一切谋杀和背信弃义就是坏的：若一切谋杀和背信弃义都是好的，那么遗憾就是坏的。”[54]

另一方面，非决定论理解事件以及我们对它的反应，认为并非所有事件的发生都具有必然性。谋杀的确是罪恶，而且我们应当感到遗憾。正如詹姆斯指出的，“无论我们的感觉如何，若未确信行动的确是好还是坏，那么我就无法理解怎么会乐意去行动。若未对发生的事情产生遗憾，那么我就无法理解如何确信某种行动是坏的。若没有承认世上存在各种真正的可能性，我就无法理解遗憾。只有到那时候，在我们无法尽力而为之后，不是感到授人笑柄，而是不可挽回的机遇从宇宙之中错失了，其损失一定永远追悔莫及。”[55]因此，简单而理性、形而上学地分析决定论与自由的对立关系不能解决问题，而非决定论立场则为兼顾事件与我们对事件的道德评价开辟了第三条道路，合理地解释了为什么我们会心甘情愿地相信事件。詹姆斯意识到，这不是人类自由的客观证明。相反，人类自由依赖于激情因素，例如我们的道德感以及真正选择决定问题的主观意识。当决定论干犯这种或那种激情要素，明显无视常识的时候，接纳这些要素就产生了詹姆斯所谓的“理性情感”。 233

形而上学

詹姆斯认为,形而上学多元主义以及宇宙向善论是他人类自由观中本有的要义。一般来说,多元主义意味着宇宙包括多重实体,而非一种无差别的整体存在。当詹姆斯沿着实用主义路线解释这种思想的时候,他认为,"多元主义或主张它[世界]是多的理论,仅仅意指实在中的各个部分**外在地联系在一起**。……事物以多种方式与其他事物'共在',但是,没有一种事物能够包容一切或主宰一切。每个句子后面都有一个"和"(and)。一直会有些东西逃匿了。"[56]没有一种事物、观念或体系能够吸纳、解释其他每件事物。这使自由得以可能产生。

在论及多元实在具有外在联系上,詹姆斯在休谟的经验原子主义和唯心论的理性主义一元论之间开辟了中间道路。他再次认为,经验支持这种多元论立场。在我们的生活中,我们发现世界既统一又分裂。当过于强调一方的时候,问题就出来了。当理性主义者仅仅关注统一的时候,因为他们主观地选择经验中的一个层面作为惟一的实在,所有与由此产生的模式不相符合的事实要么遭忽略,要么被吸收,他们一般就是这么做的。[57]另一方面,休谟认为经验论要求我们坚决放弃我们经验中的多元实在之间存在的任何联系,詹姆斯对此也不赞成。"我们的'多元宇宙'仍然形成一个宇宙;通过如下事实,即就每个部分来说,它与其最临近的部分以不可避免的混合方式共同存在,虽然它可能与其他无论多么遥远的部分不会有实际或直接的联系,但存在某种可能或间接的联系。"[58]在一定意义上,詹姆斯采取的是实在渐进聚集模式。宇宙中的"多"从来不会还原为一。相反,永远存在着多元主义,但以紧密联系、相互关联的方式存在。詹姆斯提出的类似事例是社会模式,在此共同体既具有自主性,又与其他共同体相互联系。

234

正是世界中各个要素之间可能存在的联系激起詹姆斯的兴趣。他的多元主义宇宙向创新敞开,因此宇宙结构(及其真理)都不是终结的。但在他试图使用其他两个因素的时候,张力出现了。第一个

因素是他的形而上学实在论,即认为世界拥有结构和秩序。"从我们日常社会经验中获得的不依赖于我们的实在观成为实用主义真理定义的基础。为了确定是否属于真理,任何陈述都必须与这类实在一致。"[59]正如我们已经认识到的,第二个因素是詹姆斯主张信念创造我们的世界,决定事物是否是真理。

詹姆斯试图将上述三个因素(即多元宇宙论、形而上学实在论和信念创造世界论——译者)统一起来,为此认为,信念一旦破坏宇宙结构,就不会有用,但是,因为宇宙中的实在不是绝对的,所以以不同方式理解世界也可能是正确的。

简言之,正如雕刻家的工作取决于他或她手中的石料,心灵要以它收到的材料来发挥作用。在一定意义上,要雕刻的塑像早已矗立在那里。但是,在它的旁边存在着成千上万种不同的塑像,雕刻家只是负责将所要雕刻的塑像从其余部分中区分开。我们每个人的世界也是如此,我们的数种世界观无论如何地不同,都植根于原始混乱的感觉之中,它们冷漠地将纯粹的质料赋予我们的思想。[60]

因此,在向我们敞开的无数可能性中,其中有许多得以实现,以至于它们与宇宙中既存的模式一致,我们会根据它们来行动。

非决定论的第二个衍生物就是向善论(meliorism)。向善论认为,世界既非整体上全善,也非整体上全恶,世界通过人类活动可以得到改善。因此,向善论既反对认为进步不可避免并独立于人类活动的乐观主义决定论,也反对我们在叔本华等人那里找到的悲观主义决定论。与这些世界观相反,向善论涉及冒险。拯救真的可能会存在,但是,没有人能够保证会得到拯救。在很大程度上,拯救取决于我们选择做什么事情。但是,詹姆斯相信,"一个世界拥有有全善的机会,即使这种机会从来不会来临,也比根本没有这种机会好。……这是我们有理由活下去的惟一机会。……因为它的存在是让世界存在的至关重要的空气,是使世界美好的盐。"[61]因为向善论让生命值得活下去,对我们来说它是有利的,因此通过了实用主义真理的检验。　235

宗　教

詹姆斯发现，因为在我们宗教生活领域中，理性时常无法得出清晰、可证明的结论，所以实用主义在这里特别有优势。[62]但有些人相信他们的方法能为宗教问题提供确定的答案，而詹姆斯则认为这是因为他们的方法预先决定了结论。但是，他自信实用主义抛弃了这个包袱："事实上，她没有任何偏见，没有阻碍道路的教条，没有用作证明的僵化的教规。她亲切可人。她接纳所有的假设，她顾及所有的证据。因此，在宗教领域中，她既大大优越于实证主义者的经验论，后者反对一切神学对彼岸、高尚、单一的兴趣，也优越于概念式的抽象。"[63]

实用主义检验宗教真理的手段和其他领域中的探求方式依然相同。"检验可能真理的惟一手段就是，是否在引导我们的方式上最为有用，是否最适合生活中的每个部分，是否与集体经验要求相结合，没有遗漏任何要求。如果神学观念能达到这一点，尤为特别的是，如果上帝这一观念经证明能达到这一点，那么，实用主义如何可能否定上帝存在呢？"[64]事实上，詹姆斯相信，即使不可能在理智上解决这一问题，但信仰上帝符合上述检验要求。正如他简要地指出的，"因为上帝产生真实的效果，所以他是真实的。"[65]詹姆斯所指的真实的效果在神秘经验中尤为明显，他在其奠基性的著作《宗教经验种种》(*Varieties of Religious Experience*, 1900 年）中对此做了深度剖析。[66]在这类经验事件中，某种超越语言的东西抓住了个体。这种不可言说性超越了自然因果关系。此外，这些神秘经验虽然稍纵即逝，但改变了人的生命，让他们的整个存在具有宗教取向。另外，这些经验具有理性；它们提供个体得以理解他们的生活以及世界中重要方面的手段。最后，人类不能仅仅根据人类意志来理解这些经验。相反，人被某种超越他或她自身的东西所征服，在很大程度上，处在经验中的人是被动的。因此，在神秘经验中没有一处可以直接领悟到上帝，但是，詹姆斯认为将这些效果归于上帝可以最令人满意地解释这些经验材料。[67]

詹姆斯建构宗教观的经验基础与关注教义的方法相左。他根据实用主义对此做了一番解释。首先，"事实是，在形而上学和宗教领域中，只有当我们对实在的不可言说的感受支持同一个结论，并业已铭记在心的时候，可言说的理由对我们才有说服力。"[68]因此，当教义塑造信徒世界的时候，这些教义依赖宗教经验作为来源，若无这种经验，这些教义就没有什么作用。其次，因为传统神学并不以具体经验为起点，其结论反映了神学家自己的主观品位。"对我来说，逻辑理解即抽离特定的宗教经验的理解，一直忽略了某些东西，不能形成完全充分的结论，其原因似乎就在这里。"[69]

詹姆斯认为，教义神学应当由他所称的宗教科学来取代。即使宗教经验超越纯粹理性范畴，它们的效果依然受到经验研究的影响。因为宗教经验以观察为基础，所以詹姆斯认为科学宗教凭借传统神学不具备的方式赢得人们的认可。"我不明白这种批判性的宗教科学为什么最终不可以像物理科学一样普遍要求公众拥护。即使没有宗教信仰的人也可以信赖地接受它的结论，就像盲人现在接受光学事实一样——将它们拒之门外可能是愚蠢的。"[70]

詹姆斯承认经验主义通常对宗教抱有敌意，同时认为其中的问题并不在于经验主义自身，而在于经验论者们独断地将他们的兴趣仅仅限制在自然领域。但是，没有人，甚至包括科学家在内，会生活在纯粹自然领域之中。科学家"需要事实；他需要科学；但是，他也需要宗教"。[71]因为实用主义"能够像理性主义一样具有宗教性，同时，又像经验主义一样能够和事实保持最亲密的关系"，所以，它将这两种世界中最好的东西给了我们。[72]一旦这种宗教科学适得其位，詹姆斯乐观地认为，"我相信，新的宗教和哲学时代即将来临。"[73]

237

正如詹姆斯拒绝妨碍人类自由的自然主义决定论，他认为，出于同样的理由，必须抛弃任何形式的神授决定论。这就必然放弃正统神学归于上帝的某些形而上学特征，其中最明显的特征是全能和全知。首先，詹姆斯相信，这些属性与人类自由不一致。其次，如果上帝了解并控制宇宙中的细枝末节，那么他就要对罪恶负责。最后，这些属性过于强调超验性，以至于上帝与人不可能具有真实的关系："正统有神论过于妒忌上帝的荣耀，以至于不懈努力地夸大上帝观念

中的一切，让上帝与人孤立、分离。"[74]因此，詹姆斯下结论说，"那么，在我看来，神学和哲学中遭遇阻力最小的办法就是沿着超人意识，接受上帝并非包罗万象的观念，换言之，存在一位上帝，但是，他要么在权能上，要么在认识上，要么同时在这两个方面，是有限的。"[75]

在"决定论之困境"(The Dilemma of Determinism)一文结尾詹姆斯提出的著名类比中，詹姆斯将上帝和象棋大师做了一番比较。上帝知道我们可能会走的每一招，但不知道我们将实际会走哪一招。这就为真正的人类自由留下余地。但是，上帝打算赢这盘棋，当我们"过招"的时候，上帝以最终取胜的方式回应每一招。因此，我们的行动对世界产生真正的效果，但同时上帝确保最终的结果。[76]"因此，直至一切实际的细节出现，创造者自己才了解它们；任何时候，他自己的世界观部分是事实，部分则是可能性，这完全与我们现在的世界观一样。但是，他会确定一件事情：这就是他的世界是安全的，无论这个世界多么艰难曲折，他最终会安全无误地将之带回家。"[77]

假定宇宙具有开放性，那么我们就不应当伪称已经发现了终极的宗教真理。一旦我们到实用主义实验室检验我们对宗教真理的认识，那么，这种认识能够而且将会逐步增长；因此，"因为我们的确尚不知道究竟何种宗教从长期来看最为有用，实用主义就必须推迟得出教条的答案"。但是，在其他地方，詹姆斯似乎认为，只要在不同的环境中有不同的人，那么宗教实践上的变化将一直是为人所需的："存在如此众多的宗教类型、教派、信经，这让人遗憾吗？对于这些问题，我的回答一律是'不'。我的理由是，我看不出受造物像人类个体一样存在如此多不同的处境，具有如此多不同的力量，它们如何可能具有完全相同的功能和义务。"[78]不论出于何种理由，詹姆斯试图捍卫信仰的能动性，因此我们一定能够获得越来越深刻的宗教认识，并从中获得更大程度的满足。

238

实用主义的意义

皮尔士虽然为詹姆斯建构哲学奠立了基础，但他并没有像这位弟子那样直接向美国大众阐述自己的思想。詹姆斯不仅界定真理即

"有用",使哲学具有美国特色,而且还就各种吸引听众的问题发表演讲。其中最重要的吸引人之处在于他运用心理学范畴来解决那些以传统方式来解决陷入僵局的问题。例如,詹姆斯运用心灵中的回忆与盼望能力作为打开决定论死锁的钥匙。同样,他让宗教经验服从于心理观察,将后者作为确定宗教信念有效性的手段。

詹姆斯以崭新的方式接受宗教信念,这也为推动科学和宗教的统一提供了貌似合理的手段。因为詹姆斯不断地反对休谟方法中的还原主义倾向,他的实用主义思想认为实在是相互联系和有机的,所以他消弱了彻底经验主义的影响。但是,詹姆斯的实用主义并没有将自身仅仅限制在可感知的实在之中。因此,詹姆斯为直觉上反经验的唯心主义一元论提供了另外一条出路。一个人可以一身兼为科学家和信徒,而不必为其中一方辩护。与此相关,詹姆斯强调人类生存中的激情要素,其中包括我们全部的经验,但同时这种经验明显在某种程度上脱离了浪漫主义或超验主义的主观性。换言之,詹姆斯将推进一般被界定为理性的边界线,使之包括让主体满足的各种要素。

239 这种雄心勃勃的计划若不受到批判是不可能的,对詹姆斯最普遍的进攻直指其实用主义思想的核心。许多批评家指责他没有成功地区分真理和有用性,这将他拖回到他自己以另外一种方式批评的主观主义。的确,真理是指观念产生的最令人满意的效果,还是说,我们根据观念的有用性决定某种东西是真理,詹姆斯对此问题表现得犹豫不决。在上述指责中实际上还包括大量的小问题。例如,信仰上帝存在在民众中产生出大量广泛的回应,其中并非所有的回应都可以描绘为主观满足。但是,非常明显,上帝是否实际存在的问题,的确不同于信仰上帝是否对我们"**有用**"的问题。因此,上帝客观存在,信仰上帝存在对我们有用,我们如何决定这两个问题孰先孰后?其次,术语"**有用**"本身是相对的。哪些东西有用取决于不同的个体及其处境。如果有用的东西成为真理标准,那么真理不也受制于同样的事物吗?换言之,如果我们使用人类经验作为出发点,那么我们最终发现真理反映的只是符合我们部分经验的东西。简言之,实用主义最终导致痴心妄想。最后,尽管詹姆斯希望形成经得住公

共检验(这属于经验科学中的设定)的认识论,但是他的实用主义基础具有强烈的个人主义色彩。尽管存在这些问题,詹姆斯的影响继续超出哲学并进入各种不同的领域,例如教育、心理学、科学和神学。

英美唯心主义

当黑格尔在德语地区的影响日渐式微的时候,在英语地区,其影响则如新月渐盈。唯心主义在英语世界有几个中心和松散的从属联系,其中包括苏格兰、英格兰、新英格兰,甚至延伸至美国的腹地。同时,唯心主义自身是一种本体论,认为实在的最终本质是心灵或观念,对于英格兰和美国来说,这很难说是新东西。乔治·柏克莱(George Berkeley,1685—1753 年)主教是 18 世纪爱尔兰著名的唯心论者,同时,在新英格兰美国皮尔士之前的最伟大的哲学家乔纳森·爱德华兹(Jonathan Edwards,1703—1758 年)同样形成了唯心主义世界观。[79]但是,黑格尔的推动力以及他所代表的哲学方法类型开始极大地推动唯心主义思想向前迈出一大步。在 19 世纪后半叶,唯心主义的动力巨大,以至于成为英语哲学中占据主导地位的思想学派。

240

虽然唯心主义似乎与我们上文探讨的实用主义哲学没有什么共同点,但它们之间存在一些重要的联系,这促使两个学派进行对话。首先,虽然实用主义比唯心主义还要热切地渴望找到一种能经得住科学和科学方法论检验的哲学,但实用主义和英美唯心主义都认为,对于任何类型的问题,科学自身不会有最终的答案。其次,在两个学派看来,我们正在形成的本质上静态的宇宙观与发展无关。相反,它们认为,除了思想发展之外,在我们心灵之外还有其他动力。最后,与上述观点相一致,实用主义和唯心主义所设想的世界包括张力和矛盾。因此,在我们试图解开内在的精神张力的同时,外在世界还会通过它自身的矛盾发挥作用。这一时期最重要、最有影响的英国唯心论者是 F. H. 布拉德雷(F. H. Bradley,1846—1924 年),而在美国约西亚·罗伊斯(Josiah Royce,1855—1916 年)可以被视为该派最富才华的发言人。

布拉德雷

英语世界的唯心主义通过浪漫主义运动与黑格尔同时兴起。文学家们,英国的 S. T. 柯尔律治和托马斯·卡莱尔、美国的超验论者,为唯心主义哲学繁荣发展创造了思想环境。他们是将德国浪漫主义文学和唯心主义哲学中的思想和理想带到英语文化的第一代人。[80] 浪漫主义强调精神、形而上学以及宇宙整体论,这为专业哲学家形成形而上学体系打开了大门。就英国来说,唯心主义哲学的另一来源是英国学校的古典教育。这为柏拉图思想对英国哲学产生强大影响创造了条件。[81] 这些运动与流派共同形成一股强有力、成为主流哲学学派的英语世界的唯心主义风潮。尽管英国唯心主义受到柏拉图、康德与黑格尔思想的激励,但它并非一个具有单一体系的大一统运动。的确,大批哲学家采纳了一般意义上的唯心主义方法来追问真理、意义以及实在一类的问题,追问那些洛克和休谟等英国先前的哲学家曾经思考过的问题。根据各种流行的说法,在这些英国唯心论者当中,最有影响、印象最深刻的要数弗朗西斯·赫伯特·布拉德雷(Francis Herbert Bradley,1846—1924 年)。

布拉德雷出生于伦敦圣公会牧师家庭。[82] 他曾在马尔伯勒(Marlborough)和牛津大学一类正统学校求学,接受古典英语教育,获得古典文学一等学位,获得人文学科(Lit. Hum.,在牛津大学哲学属于人文学科,即拉丁文 literae humaniores)二等学位。尽管布拉德雷在哲学上不太优秀,但 1870 年,他获得牛津大学麦尔顿学院(Merton College)的研究员一职,这是终身职位,只有结婚才会终止。布拉德雷在该校终其一生。研究员职位薪水丰厚,不需要他在牛津大学做讲课或教书:他也从来没有在此讲过课。但是不久,布拉德雷得了严重的肾炎。因此,他通常严冬季节到温暖的地区,但坚持回校参加麦尔顿学院的正式会议。布拉德雷在牛津大学 54 年时光中出版了大量重要的哲学著作。[83] 所有这些作品将他推到英国哲学的前沿,被授予数种荣誉,其中包括 1924 年获得荣誉奖章,是年他与世长辞。

布拉德雷的哲学处女作是在基督教背景的激发下完成的。德国图宾根学派的大卫·F·施特劳斯和 F.C.鲍尔的历史批判作品推动他撰写了《历史批判之前提条件》(*The Presuppositions of Critical History*,1874 年)。[84]在这部早期作品中,我们已经看到他思想特点的某些动向。他对可能形成历史认识的前提条件感兴趣,宣称"只有当历史认识到它的前提条件的时候,它才第一次获得真正的批判性"。[85]布拉德雷认为,对于历史科学来说,自然统一性以及与当前经验类似原则是基本原理。在此,我们也找到了布拉德雷后期形而上学体系的种子,即认为要根据相互联系、理性的体系来检验证据。"在此任何一个部分都必须生存,都必须在整体生命中生存。"[86]在此,布拉德雷与黑格尔的联系显露无遗。像黑格尔一样,事实上像大多数欧洲文化一样,布拉德雷也在这篇论文的最后一个部分表明自己是人类文化进步论的坚定信仰者。

布拉德雷的这篇早期论文对历史感兴趣,但他最伟大的著作是《逻辑原理》(*Principles of Logic*,1883 年)以及特别著名的著作《现象与实在》(*Appearance and Reality*,1893 年)。布拉德雷一以贯之地批判英语哲学界的典型特征,即经验主义、功利主义和科学主义。他在《伦理学研究》(*Ethical Studies*,1876 年)中严厉地批判功利主义伦理学,而在《逻辑原理》中他主要批判各种经验主义理论。在此,布拉德雷比同时代人较早地提出逻辑真理并不源自于内在心理经验。很明显,布拉德雷在这两本书中对他上一代的英国哲学巨人 J.S.穆勒的观点做出反击。

这些著作都非常重要,但布拉德雷以他的一部巨著著称,这本著作就是致力于探讨形而上学的《现象与实在》。布拉德雷既像自柏拉图以降的唯心论者那样抨击常识世界观,也批判浮浅的科学主义,即将某种特定的科学原理作为关于实在的终极真理。在布拉德雷看来,我们全部的常识世界观都充满哲学问题和矛盾,其中包括认为时间、空间、因果,甚至我们的自我,都是独立存在的事实。这类日常假设以及科学设定赋予我们的只是现象,而非真理,它们没有正确地理解实在(因此该书取此名称)。在瓦解我们对现象世界的信仰之后,该书第二卷勾勒了布拉德雷如何重构实在的真理。

对于布拉德雷来说，我们据以判断真理与幻象的终极标准是矛盾："终极实在不会自相矛盾。"[87]在此思想之上，布拉德雷形成了绝对即整体和谐的思想，在绝对之中，一切现象既彼此包容，又彼此协调。（与柏拉图一样）布拉德雷设计了认识来源等级体系，它从最低级的感觉或直接经验，发展到思考"独立"事实的关系，再到认识到万事万物相互依赖、相互联系，直至最后就是他的绝对概念。在布拉德雷看来，在最完备、最高的认识阶段，实在是一。虽然非常明显，存在独立的事物诸如石头、树木、人、汽车等，但它们在绝对中都相互联合、协调一致。

243

布拉德雷的绝对是一个真正整体的世界，但不是上帝。"如果你将绝对等同于上帝，那么它不是宗教意义上的上帝。"[88]他发现宗教教义像所有的推理思维一样充满矛盾。根据布拉德雷的看法，我们神学上的上帝不是终极实在。"上帝只是一个方面，但这一定意指上帝是绝对的一个现象。"[89]布拉德雷的绝对不是上帝，事实上甚至不是位格。的确，绝对代表真正的实在之整体，即一切现象中的统一与和谐。"在整体之中，除了现象一无所有，现象的每个部分都限定着整体；同时另一方面，若将整体拿走，那么现象就不存在了。"[90]

布拉德雷是英国哲学界最后一位伟大的唯心主义思想家（至少到目前是如此！）。毫无疑问，在他用英语撰写的关于辩证思维的作品中，《现象与实在》的影响最为持久，也最具才华。它依然是一座通向现已成为历史的思想道路上的纪念碑。具有讽刺意味的是，甚至当布拉德雷为他的著作增加注释、修订新版本的时候，他的哲学方法已经衰落。至他 1924 年去世，剑桥三杰伯特兰·罗素、G. E. 莫尔(G. E. Moore)和路德维希·维特根斯坦(Ludwig Wittgenstein)将发动一场哲学方法和逻辑革命，推翻上一代殚精竭虑地建立起来的庞大的唯心主义体系。

但是，在创造新方法上，年轻一代还是依赖于布拉德雷，将之作为检验概念和论证的来源。甚至这场新运动的名称即"分析"哲学也取自于布拉德雷《逻辑原理》中"论分析和综合"一章。或许，英国唯心主义的确进入了历史故纸堆之中，但是人们不应当像曾经所为的那样随随便便地将它的兴趣和问题打发掉。在"分析"哲学的麻醉

下，这种哲学所体现的形而上学冲动不会长眠不醒的。

约西亚·罗伊斯

罗伊斯是西方思想史上第一位举足轻重的加利福尼亚人。罗伊斯出生于美国加利福尼亚州大峡谷(Great Valley)的矿工家庭，其时双亲已 49 岁；罗伊斯从母亲撒拉(Sarah)那里接受启蒙教育。[91] 罗伊斯 11 岁开始接受正规教育，他的思想才华已崭露头角。他的双亲将他送至旧金山读书，他 16 岁进入新建的加州大学求学。在此罗伊斯学业优秀，5 年后获得奖学金远赴德国求学。在德国，他受到唯心主义思想和浪漫主义诗歌的影响。1876 年，他回到美国，进入约翰·霍普金斯大学读书，1878 年获得哲学博士学位。在此他还听过著名哲学家威廉·詹姆斯的讲演。在罗伊斯回到加州大学短期教授英文和逻辑学之后，这位年轻的哲学家于 1882 年成为哈佛大学教师，并在此度过余生。

244

虽然罗伊斯撰写历史著作，甚至小说，但他大多数出版物属于专业性的哲学领域。[92] 他第一部赢得广泛赞誉的哲学著作是《哲学中的宗教》(*The Religious Aspect of Philosophy*，1885 年)，这是他成为哈佛大学教师，暂时替代威廉·詹姆斯讲课后不久撰写的。在哈佛，罗伊斯的哲学旅程处于"黄金时代"。一方面，他的某些观点与正在成长的实用主义哲学学派(皮尔士和詹姆斯)相似，另一方面，他一直着迷于康德的著作，到哈佛教书时，他已经自信地认为实用主义本身是不充分的。[93] 他继续探索自己的思想之路，与其说他是一位唯心主义的盲从者，不如说他将之领入到美国的实用主义。的确，他成熟期的哲学思想是这两个学派的融合，他称之为"绝对实用主义"[94]。像詹姆斯和康德一样，罗伊斯以经验为出发点。他从皮尔士那里继承了大量重要的哲学思想，其中包括：主张真理是公共的，符号理论，解释的重要性，研究共同体是哲学发展的终极手段。[95] 他还接受了如下思想："观念即工具。它们为目的而存在。"[96]

罗伊斯毫无疑问地受到皮尔士和詹姆斯的影响，但是他的哲学核心却是绝对唯心主义。在其最重要的著作即 1899—1900 年发表

的吉尔福德系列演讲(Gifford Lectures)中,罗伊斯以全面展开的存在论形而上学为出发点。因为观念是具有某种目的或目标的工具,所以它们具有内在意义(观念的目的)和外在意义(观念代表的实际对象)。因为观念通过它们自身的内在意志力寻找它们的对象,因此认识实在是可能的。"存在的,或真正存在的,是以个别和最终实现的形式完全具体体现出来的有限观念的内在意义。"[97]罗伊斯强调在认识实在上意志或意志力发挥作用,所以他还称他的哲学为意志唯心主义(voluntaristic idealism)。

245

对于罗伊斯来说,存在(to exist)就是去体现某个具体的观念,即实现某种目的。由此来看,他离认识到无限心灵就差一小步了。因为罗伊斯对世界、个体以及绝对之间的关系最感兴趣,所以他的吉尔福德系列演讲的标题为《世界与个体》(*The World and the Individual*)。罗伊斯将他的观念论、真理论和存在论发展成为一个包罗万象的思想体系,涉猎人类、伦理、自然和上帝。

意志通过关注特定的事物而部分地认识到观念的对象。但是,我们不仅能够认识自然,而且可以认识他人,也就是说,还可以认识人类社会中的其他人。因此,自然发挥沟通自我以及人类同伴的中介作用。但是,我们只能部分地认识整个自然和社会;完全有限的实在需要绝对,即无限个别的心灵。这是自然、社会和个体的终极源泉。对于罗伊斯来说,每个人都部分地实现了上帝的意志,而上帝的意志是在时间中实现的。早在1892年,罗伊斯认为,存在无限自我,而有限自我是其中的一个环节或有机部分。[98]个别自我和他人形成圆融关系,同时成为绝对意志的表达形式,他们的命运由此形成。

在罗伊斯哲学中,人类自我共同体在本体论和道德上紧密地联系在一起。他的伦理理论关注忠诚的价值。对他来说,首要的伦理原理就是忠诚于忠诚原则。在他的伦理著作中,术语"忠诚"的含义强烈,接近于基督教的爱。[99]事实上,在同时代著名哲学家之中,罗伊斯最明显地感激基督教思想。与布拉德雷不同,对于罗伊斯来说,绝对就是位格——无限的上帝。[100]

在罗伊斯最后一部重要著作《基督教问题》(*The Problem of Christianity*,1913年)中,他特别抓住基督教的三个主题,并从哲学

上加以解释。在此他将忠诚界定为：

246

> 自我心甘情愿、完全献身于某种事业，这种事业将许多自我联合为一体，因此它就成为共同体利益之所在。对于一个忠诚的人来说，他所归属的共同体的利益，这优先于纯粹个人自身的利益。[101]

这种伦理思想引导罗伊斯思考保罗的教会观。罗伊斯将教会重新解释为爱的共同体，一个理想的人类共同体，它体现了最高的美德即忠诚。我们在世的最高使命就是忠诚于这种共同体，最终同样就是忠诚于上帝。[102]罗伊斯还在这本著作中采用了罪和赎罪观，他用这些观念进一步发展他的忠诚伦理学。对于他来说，罪即失去忠诚，背叛我们所知道的最高的善。因此，赎罪是爱的共同体的事工，即以崭新、创造性的行动呼召并敞开胸怀接纳"罪人"。"共同体的这一精神战胜它的敌人即背叛，[并]重新赢得背叛者自身生命的价值。"[103]

在约西亚·罗伊斯的思想中，美国已经找到它最好的唯心主义哲学。[104]像黑格尔一样，罗伊斯相信，他以形而上学和伦理方式阐述的基督教已经抓住了基督教的菁华。他以哲学方式解释基督教的核心概念，为了让这些思想适合于他自己的体系，他通常以浓厚的哲学味道重新解释这些思想。他还从实用主义出发接受这些核心概念，而实用主义过去是，现在依然是美国强有力的思想学派。像基督教概念一样，皮尔士和詹姆斯的思想在罗伊斯手中经历了重要转变。罗伊斯借鉴了许多资源，但又非其中任何一种思想的盲从者。他建立了他自己独特的综合体系。尽管罗伊斯才华横溢，也愿意向他人学习，但他所留下的哲学遗产甚少。在他有生之年，唯心主义的丧钟已经开始敲响。

第十章　认信主义和自由主义：理性与宗教

247

纵览一个时期的智性生活提供不了多少对大众灵性生命的洞见。在新的概念经过对大众生活产生最直接影响的结构和制度的过滤之后，思想运动的高潮过去了，接着其发展形式开始弱化，通常此后高度现代的思想才能进入大多数人的宗教生活之中。本章的目的不在于全方位地勾画19世纪的大众宗教，而是通过一般性的介绍，将认信主义和自由主义的来龙去脉讲解清楚。

19世纪的认信主义及其相关运动

19世纪是一个社会变革丛生的时代，它从传统的政治、社会、经济以及宗教制度中夺取权力。这种权力转换归因于如下信念，即不再需要从教会领袖那里获准宗教思想和实践。因此，我们看到在既定的宗派之外，奋兴和更新运动激增，而传统教会权威要么对之持怀疑态度，要么积极地加以反对，这些运动包括：美国芬尼的"新准则"(New Measures)奋兴主义、德国的新虔敬主义、英格兰的卫斯理运动(后传入美国)以及贵格会。这些以及其他数不清的团体通常因为坚持如下信念而形成，即现存的宗教、教义和实践使基督教的活力僵化了。虽然这些运动并非总能清晰地阐述它们的思想，但有两个孪生的关注点驱动着它们，其一为相信个人判断(用否定的方式表述就是，不相信制度)，其二是相信过去妨碍了未来。

248

传统卫道士们通常在嫉妒这些运动具有巨大的吸引力的同时，也指出了奋兴主义的内在危险。首先，这些运动过于强调信仰中的经验层面。因此，教会实践，如教义指导、对有文化的教牧人员的依赖以及圣礼，都不予重视或被加以重新界定，甚至被取消。它们极少关注教义、信经和信纲。其次，这类运动导致新的小教派激增。在传统主义者看来，世俗主义是普世教会面临的主要问题之一，也是放弃

原先提供某种程度合一的实践和教义的必然结果。第三个危险是个人主义,在此私人的神圣体验成为尺度,所有宗教教义和实践都要由它而非身边的其他方法来判断。

对上述关注点做出回应的是一场可以宽泛地标以"认信主义"(confessionalism)之名的运动。这一名称将许多占据非常不同的神学领地的团体包括进来,因此不是没有问题的。但是,认信主义者们也有共同点,即反对宗教主观主义、个人主义,他们提出纠偏的方法,即为过去的基督教提供客观基础,如使徒统绪、信纲、圣经、圣礼以及它们的某种结合。在约翰·亨利·纽曼领导下的牛津运动可以用来作为认信主义的典型,下文还将简要地描述其他相关团体,旨在说明认信主义采取各种形式来回应19世纪中叶宗教生活中的种种变革。[1]

牛津运动

正如该名称所显明的,牛津运动(或书册派)是从一群住在牛津大学各学院的圣公会圣人以及世俗知识分子中产生出来的。他们属于英国圣公会中的盎格鲁—公教会派,试图同时坚持天主教和新教的主张和实践。对于许多罗马天主教徒和新教徒来说,"盎格鲁—公教会"(Anglo-Catholicism)一词自相矛盾;鱼和熊掌兼得意味着一无所得。但是,盎格鲁—公教会派认为他们自己在两个极端之间保持了恰当的平衡。牛津运动的目标在于证明中庸之道(*via media*,中间道路)是解决困扰大众基督教之难题的不二法门。

249

牛津运动成员对天主教展开战斗,认为如下天主教成分曲解了真正的基督教:教宗制、变体论、告解体系和个人服从优先于因信称义的主张。这条战线上的努力仅仅重申了英国圣公会过去三百年以来试图将自己与罗马天主教分开的做法,因此缺乏新鲜感和紧迫性。随着新教团体在英格兰建立起来,英国圣公会所面临的最大挑战来自新教,牛津运动倾向于将他们最强大的批评火力点集中到这里。

本章其后将思考这些具体的批评;但是,他们对新教的总体指责是标新立异;对于盎格鲁—公教会来说,标新立异是一个肮脏的词语。大多数新教团体忽视早期教父,不重视古代信经和公会议,一般

贬低从早期教父直至宗教改革时期的教会传统。这在新教团体中产生出一些新奇的做法，如：信徒洗礼，忽视教义问答，不正确地重新界定圣礼。相反，英国圣公会认为不可断裂的使徒统绪是真教会的标记。因为基督教是由基督所建，由他自己授命的人承继下来，正确的神学和准则要扎根于古代，而非根源于新思想。因此，牛津运动中的许多人试图将他们和神学上的标新立异区别开来，并拒绝使用新教这一名称。

这一宗教上的保守方法与政治上的保守主义并驾齐驱，后者有助于解释这一运动出现的原因。形成牛津运动的一股重要推动力是法国大革命，在此期间，法国教会和国家之间密切的关系几乎完全被摧毁，随之出现社会和政治混乱以及宗教压迫。许多英国圣公会信徒看到英格兰滑向这一方向。在他们自己的国家，1828 年，英国撤销将不从国教者排除出公职的《考验与社团法案》(Test and Corporations Act)，1832 年，通过《改革议案》(Reform Bill)，赋予中产阶级更大的权力。《教会财产议案》(Church Temporalities Bill，1833 年)是最后一击，它规定减少爱尔兰主教区的数量，重新分配这些地区上缴的金钱。那些将在牛津运动中成为领袖的人认识到这一议案让国家直接侵犯教会的权威(即使是一场长期的、迟到的改革)，很快集中力量开始反对这些做法。[2]

250

对《教会财产议案》做出第一个回应的是约翰·基布尔(John Keble，1792—1866 年)，他于 1833 年 7 月 14 日在牛津大学圣玛利亚教会讲道坛上宣讲《举国背道》(National Apostasy)。基布尔的这篇布道辞严厉地谴责英国圣公会教阶制与世俗政权之间传统的伙伴关系发生了转变。约翰·亨利·纽曼(John Henry Newman，1801—1890 年)对此认为，“我已经思考过并将这一天作为 1833 年这场宗教运动的开端。”[3] 盎格鲁—公教会的领袖们如理查德·胡雷尔·弗劳德(Richard Hurrell Froude，1803—1836 年)和罗伯特·艾萨克·威尔伯福斯(Robert Isaac Wilberforce，1802—1857 年)加入基布尔和纽曼，共同发起全面攻击，反对国家干预教会事务，并扩大发展成为呼吁回到圣公会传统。发表他们观点的主要阵地就是题为《时代书册》的系列小册子(因此该派又被称为书册派)，由纽曼主编。纽曼还是第一

期书册的作者，在此他将主教权威追溯到耶稣委任的使徒们。因为耶稣建立教会，并将管理教会的权威赐予主教，所以国家没有权利干预神职人员的事务。这么做的人就是“基督的敌人”。[4] 随后的书册宣讲教义指导的必要性、礼仪、圣礼的核心地位以及早期教父的权威，由此扩大了传统论题的范围。

爱德华·B·皮由兹(Edward B. Pusey，1800—1882 年)加入牛津运动，成为该运动获得成功的主要原因。皮由兹是牛津大学希伯来语钦定讲座教授，在该运动发起第四年后加入，在思想和制度上为该运动赢得了敬意。纽曼谈到皮由兹时说道，“尤其是在 1834 年早期时候，没有他，我们就不会有机会严肃地抵制自由派的侵害。”[5] 但是，他的加入也带来了一些损失。书册日益放弃大众口味，变得冗长，学究味浓厚。尽管如此，牛津运动在 19 世纪 30 年代中期和晚期在各个方面都获得非常大的成功。《时代书册》最终发行至第 90 期，汇编成六卷，发行量很大。圣公会中许多保守分子因书册中的行动号召而重新获得生命力。纽曼在牛津大学讲坛上发表的布道辞印刷出版，销量极大，吸引许多新会员加入到这一事业之中。

251

随着该运动日益流行，抵制也接踵而来，其中有关书册派与新教之间关系的问题因如下两个事件而尤为突出。第一个事件是，弗劳德去世不久后出版的日记因为否定新教而激怒许多人。第二个也是最重要的事件是纽曼出版《第 90 号书册》(Tract 90，1841 年)。在此，纽曼试图证明，在很大程度上，罗马天主教中几个颇有争议的教义与圣公会的《三十九条信纲》一致。旋即，许多人严厉地抗议那些明确赞成罗马天主教的内容。纽曼就此说道，“我的确清楚地看到我在这场运动中失去了地位；公众的信任也一去不复返了；我的生涯结束了。”[6]

的确，纽曼的同情心日益趋向罗马天主教会。牛津运动为了支持他们与教会传统一致的主张，指定翻译了大公教会教父著作，题为《圣公教会教父文库》(*A Library of the Fathers of the Holy Catholic Church*)。这对纽曼的影响却出乎预料。他开始相信圣公会与其说能够接受传统的检验，不如说它与某种现代异端立场相似，恰恰受到他主张应当依赖的传统的谴责。“我强烈地坚持古代立场；现在在

这里，在我看来，16 世纪和 19 世纪的基督教王国就反映在 5 世纪中叶。我在这面镜子里看到了我的面容；我是一性论者。采取中庸之道的教会坚持的是东方共融论的立场；罗马过去怎样，今天也是怎样；新教则是欧迪奇主义者。"[7] 简言之，他总结说，圣公会的使徒统绪观不应当继续保留。1845 年，纽曼成为罗马天主教徒，最终教职升至红衣主教。[8] 牛津运动的一些成员追随纽曼皈依罗马天主教，其中最著名的要数罗伯特·威尔伯福斯。基布尔和皮由兹尽力坚持牛津运动的道路，但是，随着失去纽曼，这个团体失去了最初兴起时的许多动力。

牛津运动的主要教义

在书册派著作中占据核心地位的主题是教会。纽曼写道，他终身坚持的两个原则之一是："有一个有形教会来执行圣礼和仪式，它们是无形恩典的通道。"[9] 这一表面简单的主张在神学上包含着深远的意蕴。牛津运动形成的核心原则是：教会由使徒统绪来界定。"我们[圣公会]并不是从血气生的，不是从情欲生的，也不是从人意生的，而是从上帝生的。主耶稣基督将他的圣灵赐给使徒们；使徒们又按手在那些应当继承他们的人身上；这样一代一代地传递下来；就这样，这神圣的恩赐便传递到了我们今天的主教手中。"[10] 圣礼的有效性取决于可以追溯至基督的主教管理。因为上帝提供恩典的手段是圣礼，所以拯救不能离开有形教会。一般来说，牛津运动成员们相信新教原则即"因信称义在人们心灵之中与洗礼对立；洗礼是由基督亲自授予的手段，以之来免除罪恶或赢得称义"[11]。因此，新教错误地强调个人在拯救中的作用，削弱了恩典的通道即圣礼的地位。[12]

252

牛津运动对新教最强烈的批评是针对新教的圣经观。这两个团体都一致认为圣经是教义的惟一标准。但是，它们的分歧在于：谁是正确的圣经解释者？牛津运动认为，因为新教的"惟独圣经"(*sola Scriptura*)原则将解释权交给"个人判断"，所以它具有个人主义的危险。这还不可避免地导致主观主义和宗派主义。正如纽曼指出的，"没有哪两个新教小教派会一致同意可以共同接受一方的圣经解

释；在这种情况下，自然而然，每个人都偏好他自己的东西；——他自己的‘解释’，他自己的‘教义’，他自己的‘方言’，他自己的‘启示’。”[13]

允许个人解释圣经不可避免地导致分歧，这部分要归因于圣经本身。“与此相关的是，我们还要注意到圣经的结构和风格；其结构如此不系统和多样，而其风格如此富于象征和隐晦，以至于没有人一眼就能说得清其中的要义与是非。”[14]圣经不仅因缺乏系统性使圣经

253 解释面临困难，而且圣经本身并没有完全说明基督教真理。相反，“圣经……一开始就是一系列的发展过程，并没有终结；换言之，在圣经中寻找大公教义的所有主张是错误的。”[15]

纽曼认为圣经缺乏清晰性和完整性并不是什么值得悲哀的事情，因为上帝不仅仅考虑到圣经的默示，而且顾及到如何正确地开启它全部的奥义。“尽管启示是来自天上的礼物，但是，除非上帝同时保证它在所有的过程中不遭到扭曲或败坏，否则事实上上帝等于没有赐下启示；启示的本质要求它不断地发展，或者，换言之，作为发展的工具的思想活动一代一代绵延下来，就其声称业已在启示掌管之下来说，必须做出无误的决定。”[16]教会传统就是由上帝赐予的无误的解释者。

非常明显，早期教父所教导的一切并非始终一贯。从中庸之道来说，检验教义正确与否的尺度是使徒性，更加概括地说，就是“古代传统”：“无论是通过早期教父的一致同意，是由历次公会议决定，还是通过各种历史事件、论战，或者任何其他什么方式所证实的，初期教会一致证实了的一切教义，一切被恰当并合理地视为这些时代的普世信仰的东西，都应该作为来自使徒的信仰而接受。”[17]有时候纽曼提到勒林斯的文森特(Vincent of Lerins)的准则，即真正的教义是指“在一切时候，一切地方，为一切人”所教导的教义。[18]当教会传统在某件事情上取得统一时，它就是权威。

一方面，因为新教并未像圣公会那样赋予古代传统如此高的地位，所以纽曼认为新教内部的争论将不会超越意见阶段。另一方面，因为罗马天主教会接受早期教父为权威，和罗马发生教义之争“虽热烈，但是有指导意义，好像的确与事实密切相关”。[19]因此，纽曼认为，

牛津运动在反对罗马天主教教义的地方，必须证明这些教义不具备上述文森特准则(Vincentian Canon)规定的条件，即大公性、古代传统和教父一致同意，它必须这么做。

在同时代的奋兴主义和自由主义运动都贬低教义的地位的时候，书册派认为，真正的基督教依赖于正确的信条。[20]纽曼的如下主张表明了这场运动的普遍感受："自15世纪以降，信条成为我的宗教的基本原则：我不知道其他宗教；我不会进入任何其他宗教的思想；作为一种纯粹情感的宗教，对于我不过是一种梦幻和嘲讽。"[21]对于牛津神学家们来说，信条提供了避风港湾，让他们不至于被转瞬即逝的人类哲学、个人体验和神学新花样所卷走。因此，正确的教义之目的不仅在于在思想上战胜与之竞争的宗派；教义中的真理具有实践效果。"我说，没有人会为他自己的估算而死，但他会为现时而死。这就是文学型宗教极少值得依赖的原因；在天气不错的时候，它看上去气色不错；但是，它的教义只是意见，当要求它为这些意见经历磨难的时候，它只会在书页中躲闪，或是将之投入炉中一焚。"[22]

254

牛津认信主义关注的第二个主题是认为信仰和内在更新是必不可少的。就这一目标来说，它与同一时代的各种奋兴主义学派非常一致。但是，在真正的更新手段上，它们之间又有分歧。奋兴主义者们通常将内在宗教与外在制度进行比较，认为后者是信仰的障碍。而牛津运动则强调两者之间存在着必然联系。圣礼、教义问答以及教会教义是达致灵性完满的路径。抛弃基督通过教会施予恩典的这些手段，就为个人主义、不受限制的狂热和错误敞开了大门。

理性主义或通常所说的**自由主义**，代表的是个人主义的另一不同形式。"自由主义的错误在于让在本质上超越并独立的启示教义服从于人类判断；认为可以依据内在根据决定各种主张是否具有真理性和价值，而这些主张为人所接受的依据取决外在权威，即圣言。"[23]非常明显，牛津运动与柯尔律治和浪漫主义在如下观点上相仿，即通过独立的人类理性并不能认识到灵性的实在。[24]这里的问题在于神圣实在超越于人类能力之外，因此，理性论证从来不会将人引向信仰。相反，因为理性宗教产生出这样一种印象，即人类能像讨论其他任何主题一样讨论神圣真理，这让人对基督教产生冷漠感。换

言之，理性主义让我们成为真理的法官。相反，纽曼认为，宗教真理必须成为我们理性的法官。因此，信仰先于理性。[25]

理性宗教错误的核心在于误解人性。“毕竟，人不是推理动物；他是能够观看、感觉、沉思和行动的动物。”[26]因此，理性不是我们本性的核心要素，所以它不能提供宗教动力。相反，灵性的基础是道德行动；信仰扎根于意志。“信仰是行动原则，行动不会为缜密、完美的研究酌情增加时间。”[27]因此，纽曼认为信仰——真正的，而非观念上的一致同意——依赖于道德气质。[28]因为“热诚地追求真理，是找到真理所必备的前提条件”，灵性麻木的人从来不会为信仰找到可以接受的根基。[29]

牛津运动的最后一个特征是渴望保持宗教中的神秘，这一点也表明它与浪漫主义具有亲和性。纽曼相信，试图使基督教不被人指责为非理性，这种努力源于错误的恐惧。“与其说我们的危险是迷信，不如说是不信。”[30]理性主义努力消除迷信，也清除了宗教中的超自然要素。相反，纽曼认为，我们需要大力强调宗教中的神秘和神圣特征。照亮通向神圣真理的道路的，是崇敬和圣洁的敬畏，而不是理性，。只有当我们能恰当地领受时，我们才能认识上帝。教会通过教义、礼仪和圣礼所发挥的作用在于维持在我们心中创造出健康的谦卑感的神秘。

牛津运动的意义

或许牛津运动最持久的影响并不在于它呼吁回到古代传统或是它的教会学，而是它对教牧和奉献精神所发挥的影响。一般来说，圣公会在将基督教理性化的同时，已经日益将它的信息引向受过高等教育的人。但是，通过确定意志是人性中的道德和灵性的核心，书册派再次让基督教信仰可以为普通百姓所接受。而且，他们向许多人证明，强有力的内在宗教并不是与高教会派的教会观不相一致的。礼仪、传统、教义和圣礼与其说阻碍了灵性生命，不如说成为获得灵性生命的手段。

虽然牛津运动的神学立场在那些兴起于英格兰相当有接受能力

之环境中的个别德高望重的领袖那里得到了出色的表达，但他们的神学并不新颖。但是，牛津运动可能已经表达出英国人的诸多担忧，如在许多方面人们灵性冷漠，宗教陷入无政府状态，传统崩溃，世俗权力凌驾于教会事务之上等，但极少充分地表达出希望。在这个时代，日益增长起来的希望就是建立一个大规模地实现自由和平等一类理念的世界。牛津运动在本质上依赖于教阶制模式，不能与这一时代潮流合拍。在一定意义上，英格兰过去宗教和文化上的合一以及二者之间的伙伴关系，曾让国教会对世俗政府产生了广泛的影响，但这已经终结了，而他们则试图"阻止敲响丧钟"。进言之，因为通过求助于传统来确保自己在权力结构上保持高层地位，构成牛津运动核心的圣公会神职人员的思想对许多人来说明显是维护既得利益，具有家长式作风。

另外一个问题是牛津运动的神学思想采取的是前批评的历史方法。圣经批判提出了在教会传统和圣经中存在历史发展的问题，而牛津运动则不参与这些讨论。因此，尽管纽曼多少意识到教义和实践上的发展，但他也陷入我们在宗教自由主义中看到的困境：同一时代的历史学家们认为他们能够摆脱历史处境，提供客观的观点。纽曼与之不同的惟一之处在于，他采取了历史学家的客观性主张，并将之应用到早期教父身上，但没有认识到这些教父们如何可能逃避他们自身相对的历史处境。

新路德主义

在 1817 年纪念路德发表《九十五条论纲》三百周年之际，德国的信义宗和改革宗教会的领袖联合起来，试图在普鲁士联合教会(Prussian Union Church)名义之下将两个教会合并。同一天，富有影响力的信义宗牧师克劳斯·哈姆斯(Claus Harms)重新发表路德的《九十五条论纲》，并增加了他自己提出的《三十九条论纲》。哈姆斯提出的许多论纲直接反对普鲁士联合教会，但也提出警告预防那些可以感知到的针对路德主义传统的威胁——神学和社会上的自由主义、宗教主观主义、虔敬主义以及在学术圈子中出现的非正统思想

257

等。这些关注点拨动了许多志同道合者的心弦，为通常所谓的新路德主义(Neo-Lutheranism)即信义宗的认信主义运动提供了动力。新路德主义的特征在于更新人们对于路德及其思想的兴趣，突出信义宗的身份意识，强调信义宗信纲之背后的统一性。

除了哈姆斯之外，许多杰出人物积极支持新信义宗事业：马堡大学神学教授奥古斯特·维尔马尔(August Vilmar，1800—1868年)，麦克冷堡(Mecklenburg)的信义宗教会的教长西奥多·克莱福斯(Theodor Kleifoth，1810—1895年)，麦克冷堡的F.A.菲利浦(F.A. Philippi，1809—1892年)，其中最重要的人物是恩斯特·威尔海姆·亨斯腾堡(Ernst Wilhelm Hengstenberg，1802—1869年)，他年仅26岁就在柏林大学担任教授。以好辩著称的他自1827年担任《福音教会报》(*Evangeilishce Kirchen-Zeitung*)的编辑直至去世，一直以之为工具来攻击反新路德主义者。他尤为贬斥用历史批判方法解释圣经。他认为，上帝在历史中的工作并不局限于任何环境或时间。认为圣经中存在具有历史偶然性的材料会危及上帝默示的教义，而基督教中的其他教义都依赖于默示教义。[31]

威廉·洛赫(Wilhelm Löhe，1808—1872年)所著的《教会三论》(*Three Books About the Church*，1845年)最清晰、最通俗地表达了新路德主义神学。洛赫和大多数新路德主义者并没有采纳亨斯腾堡的神授听写论(dictation theory)，而是认为神学的根基是上帝默示的圣经，这一思想成为贯穿于整个运动的主线。“惟独圣经”是他们与罗马天主教会以及牛津运动分道扬镳的原则。洛赫认为这两个团体误解了使徒性概念。真正的使徒性与可以追溯到十二使徒的一以贯之的圣职授予谱系无关，而是指某个宗派对记载在圣经中的使徒们的话语的忠信。“甚至使徒们不曾到过的地方，只要那里的圣会坚持使徒们所传之道(Word)，那么它也是使徒性的；若是相反，即使它曾经由使徒们亲自缔造，甚至建立在使徒们的墓冢之上，它也是非使徒性的，是非基督教的，甚至是反基督的。”[32]同样，洛赫认为，因为圣经先于早期教父，所以真正检验古代传统的尺度是是否符合圣经，而非是否符合早期教父。“站在圣经一边的教义和信纲的确深具古代传统。我们绝不要让自己远离圣经清楚明白的真道，因为在这里我

258

们具有有效地区别相互矛盾的早期教父教导以及我们这个时代相互矛盾的信纲的标准。”[33]

新路德主义和盎格鲁—公教会认信主义之争的核心是教会和圣经之间的关系。让传统发挥圣经解释者的作用就是让圣经服从于教会。相反,洛赫认为,“教会是圣言的孩子,从来不会,也永远不会高于圣言之上。”[34]因此,创造和统一教会的不是传统,不是依赖于以早期教父为根基的古代传统。相反,“教会在真理上是合一的;是真理将它的所有儿女吸引到同一个共同体中。”[35]只有精确地解释圣经的人才能从圣经中得出这个真理。寻求正确地解释圣经是新路德主义的号召力之所在。“如果各个不同宗派中包含的差异仅仅是外在事物,例如礼仪形式、表白书或祭司服等,那么,我们可以忽略它们,关注那些所有团体的共同点,让每个人根据自己的喜好去生活。但是,事情并非如此。将它们区别开的是教义即神圣真理的表达形式。它们教导不同的东西,这才是严重的问题。”[36]

任何团体明确界定的教导都浓缩在其信纲之中。因此,为了了解某个宗派是否符合圣经,是否是最真正意义上的教会,我们必须求助于这些文献。洛赫从这一点出发认为,“信义宗教会最宝贵的财产就是从纯洁的信纲中流淌出来的纯洁的教义。”[37]因此,他认为“《奥格斯堡信纲》可能会被并不总是一致的教父著作所拒绝,但是不会被圣言所拒绝。”[38]信义宗教会“在一切[宗派]中是纯洁宗派和最优秀的教会的标记”。[39]

259

一旦将《奥格斯堡信纲》作为基准,信义宗的认信主义便日益强调圣礼和教会纪律。这使它们与虔敬派相左,后者更加倚重于路德提出的人人皆祭司的思想,凸出个人自由,反对教会权威。但是,首先,新路德主义之所以取得成功,部分要归因于它有能力吸收虔敬派的内在更新论,并将之置于圣经、信纲和圣礼背景之中。其次,因为德国国家统一尚未达到其他地方已经取得的水平,地域身份尚与宗教传统有着密切的联系,所以新路德主义还就此获得比英格兰和美国的认信主义运动更大的成功。最后,不从国教的宗教团体在德国不像在其他地方那样增长迅速。罗马天主教会、改革宗和信义宗团体之间长期保持平衡,没有受到其他宗派的显著干预。

但是，几个因素最终汇聚起来削弱了新路德主义的影响。渐渐地，德国各邦在政治上日益获得统一，取代了鼓励传统宗教身份的地域特征。其次，批判方法瓦解了新路德主义的许多主张，神学自由主义证明可以重新界定路德著作中的论纲。最后，与此相联系的是，新路德主义是建立在如下前提之上的，即信纲与圣经一致；教会传统发挥作用，路德的教义具有首要地位。由于坚持这些前提的人只是那些已经是信义宗教徒的人，所以这场运动倾向于向唱诗班布道。随着上文提及的潮流不断在削弱传统信义宗的根基，新路德主义就走向了边缘。

梅尔赛斯堡神学

规模较小的日耳曼改革宗神学院（German Reformed Seminary）位于美国宾夕法尼亚州的梅尔赛斯堡（Mercersburg），似乎不可能在神学思想史上取得一席之地。但是，该校通过两位非常有才干的学者的共同努力脱颖而出，其作品的影响远远超出美国日耳曼改革宗教会（German Reformed Church）狭窄的范围。约翰·威廉森·内文（John Williamson Nevin，1803—1886 年）投师于普林斯顿神学院的查尔斯·贺智（Charles Hodge）门下，于 1840 年受聘为日耳曼改革宗神学院的神学教授。1844 年，来自德国的菲利普·沙夫（Philip Schaff，1819—1893 年）加盟该校，他曾在艾萨克·多尔内（Isaac Dorner，1809—1884 年）、F. C. 鲍尔（F. C. Baur）、内安德（Neander）、绍泸克（Tholuck）以及 E. W. 亨斯腾堡（E. W. Hengstenberg）等神学大师门下学习。他们两人共同奠定了所谓梅尔赛斯堡神学（Mercersburg Theology）的根基。[40]

260

沙夫在美国不太受到欢迎。他的就职演讲《新教原则》（*The Principle of Protestantism*，后来扩充出版，由内文撰写导言）被指责为异端。次年，在内文的支持下，他被平反；内文与沙夫的思想基本上一致。他们两人都相信教会面临的主要问题是：因为拒绝教义、教义问答以及圣礼引发出分裂，与奋兴主义方法和理性主义神学握手言欢。内文的影响较小，但是沙夫被认为是那个时代杰

出的教会史学家之一，后在纽约协和神学院结束其辉煌的一生。

随着更新运动在英格兰和欧洲大陆出现，这些团体的某些潮流在美国得到进一步的发展。首先，在美国某些地区，早期占主导地位的宗派团体，随着与之不同或无宗教信仰的人迅速的移民，日益被稀释了。其次，个人主义精神在这个国家日益强大，诉求于传统和体制原是大西洋两岸心态的一部分，现在则被这种精神削弱了。因此，认信主义试图确立自己的主张，这在美国是一项极难完成的使命。这导致宗派主义倾向，这种倾向虽不为美国所特有，但是在这里极其强劲。政教分离使加入新宗派所付出的代价不太大。此外，因为欧洲的母会通常在向新世界派遣牧师上行动缓慢，所以许多愿意继续保持原来信仰的新移民就不能够做到这一点，许多人在新宗派中找到避难所。最后，美国精神倾向于实用主义。因此，传统背景的问题通常比不上有效用的思想或方法那么重要。

实用主义问题成为梅尔赛斯堡神学背景中一个非常重要的因素。芬尼的“新准则”运动在吸引皈依者上获得非同寻常的成功。这种成功导致许多团体最初还对这种方法心怀警觉，其中包括在梅尔赛斯堡影响范围之内的会众，后来也开始重新认识他们自己的立场。这些新准则具有如下特点：激情飞扬的布道，长时间的培灵会，以及适于用来激发听众在情感上做出回应的一套做法。这些方法的象征就是忧虑座（Anxious Bench，教堂布道讲坛边近处的座位，因常由急于忏悔的信徒占坐而得名。——译者），悔罪者坐在上面，通常情绪激昂地公开忏悔他们的罪。一般来说，这场运动以及相关的其他运动认为，基督教中的合一因素并非出于教义和教会，而是出于灵性再生带来的体验和确据。

261

像多数认信主义运动一样，梅尔赛斯堡神学家们对依赖情感和体验表示怀疑。内文的《忧虑座》（*The Anxious Bench*，1843 年，扩充再版于 1844 年）最明显地表明了这一点，该书直接批评新准则运动的奋兴主义。其中的一个问题就是在这些团体中礼拜混乱。情感上的强烈回应并不必然标明灵性成熟和进步，而可能是虚假的灵性。“因为忧虑座的精神倾向于混乱，所以，自然而然，它容易与宗教中的粗俗情感联系起来，而这一直有害于对上帝的崇拜，通常表现为绝对

的傲慢和亵渎。真正的宗教情感是内敛浑厚的，深藏不露，在心灵中形成一种顺服和谦卑的习惯。”[41]这一批评的核心是相信在更新运动中紊乱的情感将信仰中的主观要素与客观基础割裂开来。

克服宗教主观主义的方法可以在由教会提供的崇拜结构中找到。这些形式能够检查情感主义，让信仰变得更加冷静、稳固和明智。因此，针对奋兴主义指责传统教会结构导致纯粹的形式主义，内文回应道，“依赖于忧虑座，不得不求助于各种新准则来赢得注意或制造效果，在福音事工中，这表明缺乏内在的灵性力量。如果说在传道人手中旧形式已经僵死无力是真实的话，错误并不在于形式，而在于传道人自身；认为通过引进新形式就可以从根本上解决问题，这不过是一种无能的欺骗。”[42]简言之，缺少的不是形式本身，而是传道人正确地运用这些形式达到正确目的的能力。

262

内文和沙夫认识到，新准则之背后隐藏着一种傲慢的个人主义，它不愿意服从于国教会的纪律和实践。因为个人为独立于既定宗派的皈依体验所感动，的确，他们现在所认识到的真理不被既定的宗教团体所接受，这种骄傲自大导致宗派主义。虽然梅尔赛斯堡神学在神学上与奋兴主义对立，但它认为理性主义也表现出同样的问题。“新教理性主义主张**个人孤立的**意志和理性是获得拯救之目的的必要条件，因此在本性上完全是**主观的，也不属于教会**。”[43]宗派主义和理性主义是同一枚主观主义硬币的两面。“**理性主义是理论上的宗派主义，而宗派主义是实践上的理性主义**。”[44]

内文和沙夫认识到，福音传教运动通常在礼拜中将来自不同团体的人带到一起。但是，他们认为这是以纯粹的实用主义和体验为基础获得的虚假的合一。“教会合一在任何情况下都不是通过诡计或人力来实现的。”[45]奋兴主义将基督徒带到一起的手段是外在的。相反，内文认为，“如果[宗派主义的]罪恶想要得到有效的克服，必须通过教会内部基督徒的仁爱之心的成长才能达到。如果合一不是通过两个团体之间内在的同情和一致而产生的话，这种合一最终不会有什么意义。”[46]

内在的同情只能源于正确地理解和服从于教义和圣礼。在《神秘的临在》(*The Mystical Presence*)一书中，内文尤为强调后一点，

并抗议许多改革宗教会中出现的趋向,即忽视基督真正临在于圣餐这一教义。内文认为,当基督以无形方式临在于圣餐中的饼与酒的时候,基督完全的神性和人性才可以为领受者所接受。因此通过圣餐,领圣餐者才会经历到与基督的合一。"的确,合一与其说是自然而然获得的,不如说是借助圣礼而来的。恩典并不包含在饼和酒之中,像外在可以认识到的储藏室和器皿一样。但是,合一是真实而牢靠的。"[47]

263

内文主张基督真正临在于圣礼中,这一思想为沙夫将基督论界定为基督徒合一的核心奠定了基础。正如基督是肉身的上帝,教会则是上帝在历史中的临在。这是存在于基督及其子民之间的合一的结果。"凭借信仰,通过圣灵的权柄,他们被嵌入基督的生命,因此与其合而为一,就像在他们过去与出生时的败坏生命完全联合一样。"[48]基督与其教会之间神秘的合一推动沙夫以有机范式来描绘基督教。我们与其说可以从连续和发展的观点来看各种宗派的兴起,不如说可以将之视为不连续的运动。教会是有机体,这意味着"发展、进化和进步。……它不像某些真理知识那样已经彻底完成,并从一开始就静止不动,而是其他真理知识不断地大量加入其中。但是,蕴涵于部分之中的整体大致包括相同的法则;因为任何真理都绝对不能完全与其他真理割裂开。"[49]

沙夫以辩证的方式理解教会的有机成长,反应了鲍尔的影响。"我们必须在教会中相应地区分理念和表现形式。就她的理念来说,或就她包容在基督里面来说,她已经完满;但是,就其表现形式来说,她像其每个成员一样在内在和外在方面都经历不同的生命阶段,直至蕴藏在基督里面的理想在人性中得到完全的实现,基督的身体因此出现在完全的人性之成熟中。"[50]依照这种方法,就所有宗派都反映基督理想来说,它们都是基督教的表现形式。在这个时期,对其他宗派的这一理解比起流行看法要仁慈得多。例如,宗教改革与其说是与天主教彻底决裂,不如说是"天主教会自身所有较好的倾向结出的佳果"。[51]宗教改革传统中的任何部分都不能代表基督教的表现形式已经完成。"宗教改革必须被认为是尚未完成的。它还需要采取最后的行动来联合所有被拆散的一切,让主观和客观和解。"[52]但是,

梅尔赛斯堡神学家们确信,当前基督教真理的最高级表现形式包含在改革宗教会中。

264 内文和沙夫并没有反思采取什么样的形式才能够获得完美合一的教会,但是,他们明确地表明,建立在实用主义方法之上的个人主义运动会适得其反。“以坚定而可靠的方式建立起基督教大业需要[与新准则运动]完全不同的制度。胜任教导的传道人,有趣且富有启发的布道,忠信而有系统的指导,对圣洁抱有热忱,教牧探访,教义训练,对教职和教会纪律给予充分的关注,在具体的教牧事工上具有耐心和毅力,所有这些都是中介力量,只有借此人们才能有望让上帝的国度在任何人类群体中稳步地向前发展。”[53] 为了在基督里面实现合一,上帝的国度向前运动要求教会拒绝个人主义以及宗派精神。

普林斯顿神学

老普林斯顿学派(Old Princeton School)与梅尔赛斯堡神学有许多共同点。两者都拥有相同的改革宗遗产,都渴望在神学上坚持严格的理智立场,不相信宗教情感主义。但这两个学派之间也存在差别。其中最重要的一点差别是,梅尔赛斯堡学派极为强调传统以及个体要服从于教会。这在很大程度上是梅尔赛斯堡学派与德国关系比较密切的产物。[54] 相反,普林斯顿神学家们则更多地表现出美国的思想特色。他们一方面警惕宗教情感主义,另一方面对个体极为信赖。结果,普林斯顿神学的重心就从教会转向圣经。就其强调古典加尔文主义的纯正教义,求助于《威斯敏斯特信纲》,并将基督教奠定于圣经之上来说,它依然保留了认信主义的形式。

普林斯顿神学的强大力量在很大程度上要归因于强有力思想家的出现,他们的神学思想在漫长的时期内保持了几乎衔接无缝的连续性。[55] 阿奇博尔德·亚历山大(Archibald Alexander,1772—1851年)是普林斯顿神学院(建于1812年)最早的,一度曾是惟一的教员。查尔斯·贺智(Charles Hodge,1797—1878年)在建院同年进入该校求学,后成为最著名的普林斯顿神学家。1819年,贺智从该校毕业

后留校任教,1822年成为东方和圣经文献教授。阿奇博尔德·亚历山大于1851年去世,贺智成为争辩神学教授。他直至去世一直在该校任教,任期达56年之久。贺智之子阿奇博尔德·亚历山大·贺智(Archibald Alexander Hodge,1823—1886年)继承父业,担任神学教授,但作为学者不像其父那么杰出。在小贺智去世后,神学指导的重任落在本杰明·布雷金里奇·华菲尔德(Benjamin Brechinridge Warfield,1851—1921年)身上,此人是一位知识广博、精通辩证法的学者,他担任教授职位直至去世。 265

在将近110年中,上述四位神学家在普林斯顿神学院其他非常有才干的同仁们的支持下,捍卫加尔文主义独特的神学思想——神权至高无上、人类全然堕落、拣选,对抗同时代的各种反对力量。由于普林斯顿神学院是美国最大的神学机构,其影响极其深远。此外,随着普林斯顿神学院毕业生们在杰出的教会讲坛上占有一席之地,并在教会和学术影响上地位日隆,该学院吸引了诸多精英。[56]当该校新约教授J.格雷欣·梅钦(J. Gresham Machen,1881—1937年)判定该校自由主义倾向势不可挡,于1929年离开该校,并另外帮助筹建威斯敏斯特神学院的时候,普林斯顿神学奇异的连续性由此终结了。

贺智认为,"我说新思想从来不会出自普林斯顿神学院,对此我并不担惊受怕。"[57]这一观点在某些圈子产生出如下看法,即普林斯顿神学家们采取鸵鸟战术,忽略同时代的思想。虽然他们献身于抵制自由主义浪潮,在他们看来,这一浪潮几乎将所有的新思想都卷进去了,但认为他们的神学落伍于时代是不公正的。他们对同时代的思想了如指掌。贺智掌握1826—1828年德国神学发展的第一手资料。华菲尔德早年受过自然科学和数学训练。他们参与讨论了梅尔赛斯堡神学、芬尼的奋兴主义、新英格兰的一位论主义以及达尔文主义涉及的难题,这些同时也是美国宗教中的突出问题。同样,贺智在以反抗同时代的科学主义而著称的时候,也采纳科学归纳方法,认为当科学揭示出新事实的时候,我们对圣经的解释应当发生变化。最终,他认为真正的科学和圣经是完全相容的。"如果地质学家们最后证明它[地球]已经存在无数时代,那么我们会发现创世记第一章完 266

全符合这些事实,科学的最终结果就体现在圣经的首页上。”[58]他与达尔文主义的著名争论并非因为他拒绝进化论本身,而是出于进化论会贬损人类价值,没有为上帝的目的或上帝参与世界留下空间。[59]事实上,贺智的继承人华菲尔德拥护有神论进化思想。

一方面,普林斯顿神学家们经常参与讨论时代的问题,比大多数人所认识到的还要频繁,另一方面,他们使用过去的工具这么做。其中的第一个工具是《威斯敏斯特信纲》(1646 年),普林斯顿神学院的所有教授都必须签名同意。华菲尔德就此说道,“作为改革宗基督徒和最丰富、最完满的改革宗思想的继承人,我们拥有最珍贵的遗产,即《威斯敏斯特信纲》,它最完全、最受人景仰、最完美地表述了圣经中基督教教义之菁华,人类此前从未这么做过,这是我们特有的福分。在此,教会中至关重要的信仰得到全面的表达。”[60]《威斯敏斯特信纲》成为牢固地坚持加尔文主义、反对其他团体的新花样和错误的镇山之宝,而解释该信纲的方法则是由早期改革宗神学家法兰西斯·涂尔廷(Francis Turretin,1623—1687 年)来把关的。他撰写的《辩论神学要义》(*Institutio theologiae elencticae*,1679—1685 年)被早期普林斯顿神学家们认为最忠实地表达了加尔文的思想,一直是普林斯顿神学院的(拉丁文)神学教材,直至后来被贺智的《系统神学》(*Systematic Theology*,1827—1837 年)所取代。

将真理体系化对人类本性来说是必不可少的,我们体系化工作的过程也为贺智所关注。“圣经对于神学家犹如自然对于科学家。圣经是事实的仓库;神学家确定圣经所教导的一切的方法犹如自然哲学家用来确定自然所教导的一切的方法。”[61]在此引文的后一部分,贺智认为,神学家应当运用的方法与自然科学家的方法相类似。“因此,真正的神学方法是归纳法,由此确证圣经包含了形成神学内容的所有事实或真理,这正如自然事实成为自然科学的内容一样。”[62]当同时代许多保守的神学家们放弃神学归纳法的时候,普林斯顿神学家们则以苏格兰常识实在论中的经验主义为基础。[63]这为贺智在圣经默示上采取证据主义的方法(Evidentialist approach)提供了基础。

267

基督教依赖于无误的(infallible)圣经所提供的客观根据:“所

有圣经经卷都是上帝的默示。它们所教导的一切都同样无误。"[64]圣灵对作者们发挥影响好比"得到灵感的作家们将完全发自内心的思想和感受诉诸笔端，运用对他们而言最自然、最恰当的语言和表达方式。不过，他们仍然因为受到圣灵的感动而言说，他们的话语就是圣灵的话语。"[65]贺智坚持口传默示，但反对神授听写论（dictation theory），认为"神圣的作者们也非机器。他们的自我意识并没有被悬置起来；他们的思想力量也没有被悬置起来"。[66]相反，圣灵的默示意味着圣经作者们不是无误的（infallible），"除非他们被用于特定的目的。……至于在科学、哲学和历史方面，他们和同时代的人站在同一个水平上。他们只是作为教师，只有在成为上帝的代言人的时候，才是无误的。他们受到上帝的默示，但这并不使他们成为天文学家，就像不使他们成为农学家一样。"[67]

贺智积极倡导对教义采取命题论证方法，但他也认为灵性体验在我们解释圣经方面发挥一定的作用。"虽然圣灵内在的教导或宗教体验不能够替代外在的启示，不是信仰法则的一个部分，不过，它在决定信仰法则教导什么样的内容上具有宝贵的指导作用。"[68]此外，圣经的精髓向所有人敞开，并且清楚明白。因此，在解释圣经上，没有人非得屈从于任何权威。"圣经是一本简单明了的书。它可以为人所理解。人们有权利，也必定能自己阅读和解释它；这样他们的信仰便可以建立在圣经而非教会的见证上。"[69]

普林斯顿神学的影响

从各个方面来看，普林斯顿神学家都信仰虔诚，尊敬圣经，但是，他们不断受到的批评是他们并没有成功地将他们的圣经观和体验观真正结合起来。二者都出现在他们的神学中（尽管明显侧重于强调圣经），但他们极少能够将它们整合为一个整体。[70]第二个普遍的批评涉及贺智将大多数神学思想建立其上的归纳法。甚至同时代的苏格兰常识实在论作为神学结论的根据也被认为是有问题的。除非我们能够证明归纳法不受制于文化、道德和宗教上的设定，并证明这种不受制于这些设定的方法能够带来对上帝的认识，否则的话，贺智建

268

立在培根方法之上的神学就缺乏令人信服的认识论基础。

尽管存在上述问题，老普林斯顿学派在当时影响极其深远。它在自由主义与奋兴经验主义之间开辟了第三条道路。对于19世纪大多数美国人来说，它是美国改革宗思想中的主旋律。最初通过威斯敏斯特神学院，后来通过其他保留加尔文主义反对自由化倾向的机构，它的影响也扩展至21世纪。普林斯顿神学至今仍对许多保守派和基要派的基督徒具有高度的影响力，这些基督徒极力坚持以命题来阐述教义，以证据法来护教。但是，或许可以公平地说，普林斯顿学派的继承人很少有人像贺智及其同仁那样训练有素，结果，在其他人早已超越他们之后，他们通常继续坚持着19世纪的战斗。

自由主义神学的兴起

上述各种认信主义神学背后都具有厚重的传统，这使它们成为贯穿19世纪中叶的重要力量，在欧洲大陆和英格兰尤为如此。但是，当新事物和进步时常被视为具有同等价值的时候，传统的力量在这样的时代就逐渐被削弱。此外，当宗教多样性在美国一开始就成为现实的时候，在欧洲不同地区普遍盛行的宗教同质现象便开始瓦解，原先占据主导地位的信仰力量受到了削弱。因此，新出现的少数派宗教团体早期曾经与学术、教会或政治权力进行艰苦的战斗，但是，当它们明显不会撤离的时候，人们便日益宽容地对待它们。269

昔日教会的体制化权力以某些方式造成了对教会的损害。国教会在形成民族身份上发挥了关键性的作用，而随着世俗权利和宗教多样性的增加，政府感到更有把握运用新近获得的权力反对教会权威。随着新的社会地位标准的出现，通常由教会认可的旧等级结构被抛弃了，这种情况时常发生。认信主义体系倾向于等级制，而同时代的民主力量则试图缩减这些团体的影响。随着普通民众的教育水平日益提高并获得政治权利，再兜售如下思想，即他们没有能力自己正确地解释圣经，必须依赖于传统或制度，就非常困难了。

或许造成认信主义力量削弱的最大原因就是它对过去的依赖。即使上述神学家们没有简单地重申旧体系，但是，他们把神学的基础

建立在本身是静态、无变化的过去实在之上。相反，自由主义神学认识到未来才是命运。它对人性和通过社会力量逐步实现上帝的国度持乐观主义的态度，这与时代精神产生共鸣。因此，当自由主义神学取得优势的时候，它将伦理学而非教义作为基督教的核心，彻底重构传统关于人类罪性、上帝在世界中的活动以及耶稣的本性和信息的理解。[71]

阿尔布雷希特·利奇尔

尽管卡尔·巴特消极地评价说，“利奇尔在最近的神学上具有一段时期的意义；而没有，的确没有划时代的意义，”[72]我们还是很难否认阿尔布雷希特·利奇尔（Albrecht Ritschl，1822—1889年）是施莱尔马赫与巴特之间最有影响的神学家。[73]他将不同的思想来源——路德、施莱尔马赫、黑格尔、康德的思想——综合成为一种神学方法，并崭新地表达了时代精神。在这么做的时候，直至一战爆发，他的神学为大批的弟子以及反对者们设立了神学进程。

270

利奇尔的父亲是普鲁士改革宗联合教会的主教，关注黑格尔在图宾根大学的影响，在利奇尔求学于波恩大学、哈雷大学以及海德堡大学之后，他只允许儿子到图宾根大学读书。他的担忧是有根据的。在图宾根大学，利奇尔着迷于鲍尔的神学思想。但是，当他受惠于鲍尔在神学方法上的奠基性著作的时候，年轻的利奇尔最终与鲍尔的黑格尔式神学分道扬镳，转而喜好康德的伦理方法。在整个成熟期作品中，利奇尔的思想反映出他通过历史研究建构起来的道德神学受到上述两个方面的影响。利奇尔在波恩大学作为无薪大学教师开始其教学生涯（1846年），讲授信条史。1852年，他在此成为教义学教授；1864年，迁至哥廷根大学，在此生活直至1889年退休。其三卷本皇皇巨著《基督教关于称义与和好的教义》（*The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation*，1870—1874年）中的最后一卷成为自由主义神学的代表作。

教义即价值判断

一方面，我们可以恰当地称利奇尔为基督教自由派之父，另一方面，和黑格尔式神学家们比较，他代表了保守的神学转向，认为神学永远必须回归圣经并将其作为根基："基督教教义只来自于圣经，这是新教教会的基本原则。"[74] 与黑格尔式神学家们相反，利奇尔认为思辨哲学不能矫正神学，反而会扭曲神学。形而上学的问题在于"仅仅当自然和精神现象被视为一般事物的时候，它们才涉及形而上学"[75]。换言之，形而上学削平一切实在，这样人类就能以一视同仁的方式来探究上帝、人和自然了。

形而上学神学具有两个方面的消极含义。其一，思辨的形而上学将上帝变成了剥离一切属性的抽象观念。因此，"因为形而上学认识对存在于精神和自然之间的种类和价值上的差别麻木不仁，所以上帝这个观念不属于形而上学。"[76] 其二，在利奇尔看来，黑格尔的思想没有为人类的精神层面留下空间。当自然和精神都被视为同一实在的两级的时候，思辨哲学不过是科学主义的变种，后者将人类自由纳入唯物主义因果关系之中。相反，利奇尔认为，"宗教世界观在各个方面都依赖于如下事实，即人在某种程度上通过价值将自身与其周围的现象区别开，并将自身与对他施加影响的自然区别开。"[77]

271

利奇尔认为将形而上学作为神学的起点是错误的，其主要理由在于形而上学将人降低为纯粹的自然物，其背后隐藏着决定论。即使我们经验到要服从于某些自然力量，但是，我们仍然意识到我们具有尊严和价值。因此，只有具体的神学方法对我们的道德意志给予应有的关注，而这种意志是我们灵性的基础。这反映出康德的影响，在康德看来，宗教在本质上属于实践和道德领域。[78] 但是，他追随康德也只到此为止。利奇尔不像他的前辈将宗教当作伦理学的婢女，而是认为宗教一直启发我们需要称义与和解，并形成如下认识，即仅仅通过自然领域是不可能获得称义与和解的。

因为追求拯救在本质上是位格性的(personal)，因此必须通过位格力量来发现拯救之道。这一认识推动利奇尔离开康德沉闷的伦

理神学，回到上帝透过基督赐予的启示。“位格性是上帝透过启示借以将上帝这一观念赐予我们的样式。因为神学必须探讨在基督身上显示出来的上帝，所以只有当上帝这一概念具有实践形式，神学研究才具有科学意义上的合理性。”[79]因此，利奇尔反对黑格尔的绝对和康德的道德仲裁者，坚持认为上帝的本质是爱，上帝只能被视为位格。只有这种上帝才能解决我们对拯救的需要。“对困苦中的人表示怜悯……不会出现在不动的纯粹行动（*actus purus*，哲学术语，指上帝的完美，或译为‘完美行动’。——译者）身上，哲学家普遍认为它是命运，是世界秩序的基础。任何对上帝的敬拜都不能与这种观念相联在一起。”[80]

位格上帝成为利奇尔神学的主要原则。因为我们不能通过形而上学找到上帝，认识上帝是通过经历到罪和救赎而来的。这种认识对于我们来说具有个人和宗教意义，因此，它只能被描述为利奇尔所谓的价值判断。“但是，如果基督通过为了救赎我所做的一切和所受的苦难而成为我的救主，如果我将我的拯救委托给这位为我做了这一切的力量，我尊奉他为我的上帝，那么，这是一种直接的价值判断。这不属于像卡尔西顿原则一样不带个人情感的科学认识范围中的判断。”[81]

272

利奇尔确信，“每种宗教认识都是直接的价值判断”[82]，这意味着宗教教义不是事实命题。相反，关于上帝的陈述只有放在我们自己的拯救背景之中才具有意义；神学只有源自于内心信仰才有效。利奇尔将重新发现的这一观点归功于路德。

> 只有当上帝被视为可以为信徒确保一种超越世间限制的世间地位时，对上帝的认识就被证明为一种宗教认识。除了这种信仰上的价值判断之外，不存在任何配得上这种内容的对上帝的认识。因此，我们不应当寻求一种纯粹理论的和“不带情感的”对上帝的认识，将之视为信仰认识不可或缺的预备。的确，人们都说，我们必须在我们能确定上帝和基督对我们具有价值之前，首先了解他们的本质。但是，路德以其洞察力认识到这种观点是不正确的。的确，真相恰恰相反，我们只在上帝和基督对

> 于我们的价值中，我们才了解他们的本质。这是因为上帝和信仰是彼此不可分割的两个概念。[83]

因此，利奇尔不是诉诸思辨性的证据，而是采用实践证明的方式来支持宗教真理，在实践证明中，上帝的存在和行动为了我们的利益将价值赐给人类。

利奇尔承认将教义界定为价值判断易于受到主观主义的指责，他渴望能避免这一责难。他设立的第一道防线是，甚至那些明显客观的方法也涉及价值判断。“因此，在对世界上所有相关的认识中，价值判断发挥着决定作用，人们甚至会以最客观的方式做出价值判断。科学观察期间的关注以及中立地研究被观察事物，一直都意味着这类认识对于运用它的人具有价值。”[84]就科学和哲学都涉及价值陈述来说，它们都进入到宗教领域。

然而，受到极大关注的是利奇尔对主观主义指责做出的第二个回应。他认为，神学教义是价值判断而非事实真理，这一事实并不意味着它是独断的或由主观推论出来的。价值判断的支柱是透过耶稣生命而来的上帝的启示。如果耶稣启示出上帝的本质和计划，那么，这种启示只能通过追问历史来予以重新发现。历史上的耶稣的实际生命是基督教必不可少的客观的试金石。这一纯历史方法彻底拒绝黑格尔主义者的主张，即认为我们可以通过上帝的眼睛（指黑格尔的绝对或理念。——译者）认识实在。利奇尔认为，我们不是以超历史的理念，而是以历史上的耶稣生命为起点的。所有的神学都是“从底层”、从历史研究开始的。因此，与试图综合形而上学和历史的鲍尔不同，利奇尔用历史研究取代了形而上学。

273

虽然利奇尔拒绝鲍尔的形而上学出发点，但是，依然保留了他的辩证法模式。但是，利奇尔将之修正为关于形式和信息的辩证法。一方面，基督教必须让其形式和表达方式适应于表述历史问题和历史发展过程。另一方面，基督质朴的信息会受到它对历史处境的回应的遮蔽，而且一直会存在这样的危险。基督教为了在变革之中保存自己，就必须以新形式来言说，但是，又必须避免混淆历史偶然因素与本质因素。例如，早期基督教被迫接受希腊思想范畴以摆脱来

自诺斯替派的威胁。但是，若没有得益于历史方法，那么，这些迥异于福音的形而上学思想最终会和福音混淆。历史学家的作用在于将历史上偶然出现的形式孤立起来，并确保在新的情况出现的时候，被抛弃的是这些形式，而不是基督教信息。

上帝的国度

与上述方法相对应，作为历史学家的利奇尔转向重新发现福音的精髓。在利奇尔看来，这一内核就是耶稣所宣讲的上帝的国度。上帝的国度包括上帝对我们的主权以及我们与他人的团契关系。正如利奇尔喜欢描述的那样，"也就是说，基督教不像是从一个中心画出的圆，而是有两个焦距的椭圆。"[85] 与双重焦距对应的是基督信息中伟大的拯救主题：称义与和解。在椭圆的一端是基督，他仲裁我们是否得救。在椭圆的另一端是期待这种拯救的共同体。这样，福音就同时具有救赎之道和伦理命令。"上帝的国度是由上帝颁布的最高的善，是通过上帝在基督里面的启示建立起来的共同体；但它同时形成伦理理想，共同体中的成员通过自己明确的互惠行动彼此团结在一起实现这一理想，只有在这种意义上，它才是最高的善。通过与其同时表达出来、蕴涵其中的道德命令，'上帝的国度'这一概念的含义日益清晰。"[86] 因此，基督教是特定的伦理宗教，其中宗教和伦理都不能够被忽略。 274

但是，耶稣并不仅仅宣布上帝的国度是上帝为人设立的目标；他还将之现实地建立起来。"通过让他自己生命的目标成为人类的目标，人类被呼召进入上帝的共同体的团契之中，他在一切受造物之前就是某种宗教的创立者，就是使人类从尘世统治中摆脱出来的救赎主。"[87] 耶稣作为救赎主的特殊地位，并非源于他本体论上的独特的位格，而是基于"如下事实，即惟有他有资格担负这一特殊的天职——把人引入上帝的国度；他在传布真理，毫无间断、偏差地付出爱的行动中履行这一天职，由此将自己奉献给这一可设想的最高的天职"。[88]

耶稣是他试图建立的国度的原型和中保，他完美的爱以及服从

天职的精神是教会尊他为圣的源泉。这一从道德视角解释耶稣神性的看法完全不同于从分析神人两性入手的传统观点。但是,利奇尔认为,这种传统方法超越了历史许可的范围。"基督位格的起源问题,即基督位格本身以一定的样式向我们的伦理和宗教领悟力呈现出来,以及他获得这一样式的方式,不是神学探索的主题,因为这一问题超越了人类所有探询的范围。"[89]以形而上学意义上的基督位格论为起点的基督论是基督教与希腊文化相遇的产物,在此基督教被迫根据本体论范畴来陈述基督的意义。但是,现在,基督作为完全的神和完全的人的思想必须作为落伍的形而上学思辨抛弃掉。[90]同样,因为耶稣的先在、复活和升天的思想不是耶稣历史经验的一个部分,所以它们在基督论中没有立足之地。[91]这类主张不仅经不起历史研究,而且对基督徒也无具体的意义。"评估基督是上帝,这涉及我们信靠基督这一行动,还意味着信经中直接或间接地归于基督的属性发生了变化,或者至少被重新解释了。如果信经对基督的描述必须从纯粹客观的意义来理解的话,那么,基督就不会成为我们信靠的对象。"[92]相反,像在所有其他教义中一样,肯定基督的神性是指我们为我们自己对基督做出价值判断,认为他是世界有限性的征服者。

275

利奇尔在基督论上用历史研究代替形而上学分析,他在重新陈述罪和赎罪时也使用了同样的方法。他拒绝神圣因果报应思想,认为这属于希腊遗风。"这种道德秩序建立在古希腊的神圣正义这一司法概念之上,此外,根据我们始祖的罪恶问题来谴责整个人类,这些都没有为上帝与人可能出现的和解留下余地。"[93]利奇尔并没有否定罪的普遍性,但是,他认为,"人在个体能力上和总体上都是罪人,只有上帝的大爱能使他们成为救赎与和解的对象;从这种意义上来说,上帝不是将罪视为以悖逆已知的上帝旨意为最终目的,而是视为一种无知。"[94]在将罪界定为无知的前提之下,利奇尔还拒绝赎罪论的司法模式(forensic model)。"因为基督在苦难中没有负罪感,所以,他不会认为这些苦难是惩罚,甚至不会认为是取代罪行或用来阻止人犯罪的惩罚。"[95]在此,利奇尔确立了一种教化模式,据此虽然人类制度如国家和家庭仅仅模糊地反映上帝的国度,但为我们进入天国做好了预备。

利奇尔在反对他所认识到的虔敬主义和神秘主义中危险的个人主义和主观主义的时候,匆忙地补上一句:只有通过教会,我们才能了解基督“为我们”所做的仲裁。[96]“那么,真正完全地认识耶稣的宗教意义——他的意义即作为宗教创立者——依赖于人类认清自己是耶稣建立的共同体的一个部分,就该共同体相信自己已经接受耶稣特殊的恩赐即罪得赦免来说,这一点尤为明确。”[97]其中的原因在于我们依赖于教会对基督做出的评估。“在此还要解释如下事实,即基督的神性概念或运用于旧约中上帝的名字基督,最初出现于基督徒共同体之中;基督自己从来没有以此立场来描述自己。因此,只有当基督被视为上帝之国共同体的永活的元首的时候,神学才能正确地评价这个属性。我们必须先将基督带到与其子民的关系中,然后我们才能从这种立场认识到在基督自身的秩序中他是独一无二的。”[98]基督仅仅是与教会相关的基督。因此,只有通过教会,基督才会成为我们的基督。

276

意义以及遗留下的问题

利奇尔的弟子很多都是19世纪晚期和20世纪初期璀璨的神学明星。在他们之中最杰出者有:阿道夫·哈纳克(Adolf Harnack),威廉·赫尔曼(Wilhelm Herrman),恩斯特·特洛尔奇(Ernst Troeltsch),下文将讨论这三位的思想。另外深刻地受到他思想影响的人物有:德国的马丁·卡勒(Martin Kähler,1835—1912年),英国的P. T. 福赛斯(P. T. Forsyth,1824—1921年),美国社会福音倡导者,以及法国天主教神学家A. F. 卢瓦絮(A. F. Loisy)。他的影响范围还延伸至曾经在其门下受训的弟子的门生。虽然最著名的两位徒孙埃米尔·布龙纳(Emil Brunner,1889—1966年)和卡尔·巴特(Karl Barth,1886—1968年)对祖师爷评价不高,但是,利奇尔的影响在他们的著作中明显可见。鲁道夫·布尔特曼(Rudolf Bultmann,1884—1976年)的评价较为积极,他发展了利奇尔神学教义是价值判断的理论。

由于利奇尔的著作涉及如此众多的领域,他的思想遗产非常丰

厚。他为形而上学在神学中之作用的讨论增添了重要的一章。通过将上帝的国度界定为耶稣信息的基本主题，他重新点燃了关于历史上的耶稣及其教导的本质的争论。因为利奇尔强调教会，所以，在讨论教会作为福音媒介的作用上，他颇有贡献。最后，利奇尔为历史事实与神学意义之间的关系问题的讨论增添了新的动力。

利奇尔涉足的范围广阔，这使他容易受到大量来自不同方向的批评。这里只考虑两个大的领域。首先，许多人注意到，尽管利奇尔强调教会，但是，他的神学含有他自己强烈厌恶的个人主义的种子。277 利奇尔的核心思想主张教义即价值判断。当价值问题脱离事实的时候，神学就很难保持客观基础。如果教会忠实的评价必须成为历史研究的根基，那么，只有在我们确信我们关于历史上的耶稣的结论不被主观性或文化背景所遮蔽的情况下，才有可能获得客观基础。但是，如果后一方面有问题，那么正如事实日益显明的那样，关于耶稣的价值判断就任意漂流了。这一个人主义趋向在利奇尔的弟子们那里表现得更加明显，我们在下文将会看到这一点。

利奇尔的结论受到挑战的第二个领域是他从道德视角解释基督教。他明确地认为宗教和道德必须维持成为椭圆形神学的两个焦距，但人们不是没有理由怀疑利奇尔仅仅是打扮成耶稣的康德。他将耶稣的天国教导中的末世论因素简化为道德紧迫论，将罪变成无知及其残留下来的对所有人的影响，将拯救解释为不断的教化，在教化的过程中，社会将日益反映天国的理念。因此，许多人不禁会问，利奇尔是否像他自己所说的那样，更多地受到文化上自信道德进步论而非路德和圣经的塑造？

阿道夫·冯·哈纳克

阿道夫·冯·哈纳克(Adolf von Harnack，1851—1930 年)和威廉·赫尔曼(Wilhelm Herrmann，1846—1922 年)为利奇尔最早、最有影响力之高足中的两位。他们的观点在许多核心领域上与利奇尔重叠：认为在重新发现福音上历史方法必不可少；否定形而上学在神学方法中的地位；耶稣的生平和事工是基督论的基础。我们将不再复

述他们与利奇尔相似的思想,相反,我们将关注他们思想中重大的发展以及独特的方面。阿道夫·冯·哈纳克是他那个时代最杰出的教会史学家,曾游学于莱比锡、吉森、马堡、柏林等数所大学。[99] 其《信条史》(*History of Dogma*,初版于 1885 年,1893 年出第三版)为该领域设立了标准,《什么是基督教?》(*What Is Christianity*?,1900 年)为自由派关于历史上的耶稣的著作确立了新方向。哈纳克受到学术和政治权威的极大敬重[100],但是,既由于他的神学立场,也因为他建议在崇拜中用建立在宗教改革思想之上的信经取代使徒信经,他受到教会领袖们的怀疑。 278

哈纳克主张,只有历史地考察基督教信条,才能使我们"把握这一现象的本质,将内核和外壳分开",他因此名闻天下。[101] 内核,即基督教的菁华,一直包裹在外壳即文化表现形式之中。因为基督教"包含的某些东西,虽处在不同的历史形式之下,但具有永恒的效用"[102],历史学家的作用在于去除累积成堆的谷壳,确定永恒的真理。哈纳克在寻找基督教永远有效的东西的时候,提醒我们说,"正如我们处在我们这个时代,耶稣基督及其使徒们生活在他们的时代;也就是说,他们的感受、他们的思想、他们的判断以及他们的努力都受到他们的视野和他们自己的国家置身其中的构架以及那个时代的处境的限制。"[103] 因此,正如有些人所强调的,神学不应当试图回到原始教会的样式和思想。"教会史从一开始就向我们表明,为了让'基督教'存留下来,'原始基督教'就不得不消失;同样,在后来的世代中,基督教的形式也不断地发生着变化。"[104]

第一个必须放弃的原始基督教要素是犹太教启示论这一外壳,耶稣将他的教导包裹在这里面。保罗采取关键性的一步,在最初的犹太教限制之外重新阐述信仰,由此挽救了基督教。"没有违背福音内在和本质性的特征——无条件地相信上帝是耶稣基督的天父,信仰主耶稣基督,罪得赦免,永生的确据,纯洁和兄弟般的团契,保罗就将之转换为普世宗教,为伟大的教会奠定了基础。"[105]

教会受到的下一个主要挑战是诺斯替主义。哈纳克认为,"与诺斯替主义的斗争推动教会将教导、崇拜、纪律转变成为固定的形式和条令,将一切不愿意服从的人排除出去。"[106] 为了做到这一点,神学与

形而上学思想联姻，这在将耶稣等同于逻各斯上尤为典型。哈纳克从两个方面看待这一发展过程。一方面，他认为将耶稣和逻各斯概念融合有助于引导善于思考的希腊人采纳基督教，"人们必须清楚地认识到，在那个时代，将基督徒的宗教和希腊人的思想联合起来的适当工具就是逻各斯"[107]。另一方面，哈纳克在同一个段落认为，"因为我们理解世界和伦理的方式根本不表明逻各斯存在，所以我们大多数人认为这种等同是难以为人接受的。"[108]

279

最终，古希腊的形而上学取代了福音中的内核。这种掺杂由于中世纪天主教会将基督教信仰等同于教会中的教阶制结构和实践而变得更加复杂。只有宗教改革让我们有机会正本清源。"首要的是，我们必须从将新教与天主教相比照，才能理解新教，在此对新教的评估必须采取双重方向，首先视之为改革，其次为**革命**。"[109]改革出现在救赎论中，在此基督教的救赎信息被恢复为原先质朴的形式。因为新教将制度化的上层建筑与基督信息区别开，所以新教又是一场革命。

> 由新教重新发现的启示的内核实在非常简明。
>
> 但是，如果我们总的来看耶稣的教导，我们将发现它由三个核心成分构成。这三个部分都蕴涵着整体，因此，它们中的任何一个都完全地展现了耶稣的教导。
>
> 第一，上帝的国度及其来临。
>
> 第二，父神与人类灵魂之无限价值。
>
> 第三，更高的义以及爱之诫命。[110]

这就是从信条以及制度一类的外壳中收集来的福音。"新教视……福音为非常简明、神圣，因此真正具有人性，以至于当它完全不被传统的形式限制的时候，肯定能为人所理解，并且也在每个人的灵魂中产生出本质上相同的体验和信念。"[111]

在此应当注意到如下两个要素。其一，哈纳克认为进入上帝之国的体验可以证实它的真理性。因此不需要任何的制度上、神学上以及信条上的体系。其二，哈纳克大大减少了利奇尔对信仰共同体作用的强调。"他[耶稣]希望激发人们去过个人的宗教生活，他也做

到了这一点;正如我们将看到的,耶稣特别伟大之处在于他将人引向上帝,使人因此能够获得有上帝同在的生活。"[112]哈纳克的确相信,所有受到耶稣的激发去过宗教生活的人会形成类似的信念,但是,这只是利奇尔强调教会的一个影子。 280

在重构福音上,哈纳克也比利奇尔更进一步取消了耶稣在基督论中的核心地位。在哈纳克经常被引用的论述中,他说,"**耶稣所宣告的福音只与圣父有关,而与圣子无关。**"[113]现在,与其说是耶稣的事工和顺服,不如说是他关于上帝是天父的**信息**,使我们认为耶稣具有神性。的确,这一信息只有通过耶稣才能显示出来,但耶稣的作用在本质上被降低为沟通渠道。强调耶稣位格的教义表达是福音进入希腊土壤之际屈从于文化要求的产物。通过历史学家的工作,我们现在能从这一外壳中解放出来。[114]由此推及开来,我们也可以摆脱围绕福音形成的沉闷乏味的神学、社会或政治体系。最后,哈纳克告诉我们,"它[上帝的国度]不是天使和魔鬼、座天使与权天使问题,而是上帝与灵魂、灵魂与上帝的问题。"[115]

哈纳克认为,在很大程度上,文化表达形式是宗教的敌人,这一思想对自由主义神学方向产生了深远的影响。通过将无常的外壳中危险的潜在要素去除掉,我们就可以在这位历史学家重构的耶稣信息中找到神学的客观之锚。但是,乔治·梯雷尔(George Tyrrell)明显看到这一做法的困难之所在,认为,"归根结底,哈纳克回顾天主教19个黑暗的世纪所认识到的基督只反映出一幅新教自由主义的面孔。"[116]换言之,哈纳克抽离出来作为基督教信仰内核的一切,与其说是基督教之精髓,不如说是这位历史学家的偏好。

威廉·赫尔曼

威廉·赫尔曼于1889—1916年在马堡大学任教义神学教授。[117]就他反对的思想来说,他与利奇尔和哈纳克是站在同一战线上。因为自然不是人类真正的对应物,所以自然神学是不可能的。"因为我们不能在自然之中发现我们全部的自我,所以上帝在此向我们隐藏起来。"[118]虽然他比自由派前辈们为以基督为中心的神秘主义留有更

281 多的余地，但是，在寻找独一真神上大多数的神秘主义绕过基督，因此受到他的谴责。他反对认信主义，因为它不能回应当下的学术，而是抱着过去的传统。

赫尔曼与保守派神学之间的主要交锋涉及的是圣经的作用和地位问题。赫尔曼相信，依赖于圣经无误论不仅不会为信仰提供客观根基，反而会将基督教抛入不确定性之中。“如果人们想像一下，可靠的神圣记录能成为宗教信仰的正当基础，那么，忠实地评估这些记录所叙述的一切在历史上是否可能发生，就必定会让他们产生出最深度的忧虑。”[119]如果人们将圣经材料作为历史文献来检验的话，那么，“没有人还会坚持如下思想，即圣经中的每句话都是上帝的圣言，都无误地表达了真理。”[120]在此，赫尔曼比他许多自由派师兄弟们更进一步主张，圣经中的历史局限性不仅受限于次要事实，而且受限于教义。

大多数神学中的根本问题是争论圣经是否提供了可以综合成首尾一贯的教义体系的命题。但是，赫尔曼相信这种争论将活生生的圣经转变成僵死的字句。相反，神学中的客观性“依赖于如下**两个客观事实，第一个是历史事实即耶稣位格**。……基督徒意识中上帝与他相交的**第二个客观根据是我们在心灵之中倾听到道德法则的命令**”。[121]内在的道德法则的命令表明我们确实需要与上帝相交，并证明这种相交实际存在，但赫尔曼明确地强调第一个根据。“真正的信纲是耶稣即基督。但是，若正确理解的话，它仅仅意指：通过耶稣其人我们第一次被提升至真正与上帝相交的关系之中。”[122]

当赫尔曼谈及基督在创造我们与上帝合一的作用时，它的含义与和利奇尔所说的并不相同。耶稣生平的事件，甚至他宣讲的信息，对基督教来说都不是不可改变的。这些在历史上只是可能发生过。只有当我们求助于基督内在的生命，我们才会获得确定性：“当耶稣向我们显示他内在生命的时候，他本身才成为我们真正的权柄；我们认为，这种权柄是包含在我们生命中的最佳美的东西。”[123]但是，因为“任何这类位格性的内涵只向那些在位格上意识到它，感受到自己被

282 与它的关系唤醒，认识到自己的视野被拓宽的人敞开”[124]，所以，从耶稣内在生命中产生出的权柄只能从信仰深处显明出来。

在以上论述中，我们找到了赫尔曼赖以扩展为利奇尔所珍视的两个关注的基础。首先，他将自己的思想建立在利奇尔教义即价值判断的观点之上。但比起他的这位神学思想之父，赫尔曼在更大程度上认为，耶稣的生存论意义而非活动或教导代表了基督教的内核。其次，像利奇尔一样，赫尔曼回到路德著作，视之为重塑基督教教义的试金石。但是，他向我们指出这位宗教改革家思想中福音与律法的对立。一旦脱离耶稣的内在生命，那么，他的教导就蜕化为律法。根据赫尔曼的看法，具有讽刺意味的是，保罗教导反对凭借律法称义，但那些试图从圣经中拣出某种详尽的教义体系的人反而将这一教导变成了律法："他们明显地认为，他们自己由此方式建构的一切教义一旦获得'福音'之名，就不再成为律法了。"[125]

只有通过将神学引回到耶稣的内在生命，信仰才具有活力。但是，耶稣的内在意识一直以教会为中介。在此，赫尔曼试图通过诉诸基督教共同体是圣经的创作者这一点来矫正哈纳克的个人主义。教会及其对基督的经验是教义的源泉，而不是相反。只有在信仰共同体中，带领其他人与上帝相交的圣言才会形成。但是，教会只是中介，因此，它不是没有错误的。"上帝的主权存在于位格存在的内在生命中，存在于他们彼此交融的关系中"[126]，这一主张必须通过神学来不断更新，以便防止它蜕化为律法。

赫尔曼坚持认为，教会是必不可少的，但这依然与耶稣的内在生命是基督教之核心的思想之间存在着令人堪忧的张力。首先，虽然教会是圣经的来源，但在赫尔曼那里，教会的地位被削弱了。"没有人能够通过向他人提供信息来帮助他人，这样他人会拥有宗教中最佳美的一切。每个人必须自己去经历一切来自上帝的恩赐。"[127]即使我们为了加入教会要依赖于教会的见证，赫尔曼的如下主张还是削弱了教会继续存在的意义，"如果我们经历到上帝掌管我们的权柄，我们不再需要寻找他人的证词来让我们坚信上帝的生命真实无误。"[128]赫尔曼承认与基督相交的共同体验不会形成统一的体验见证，由此来看，赫尔曼神学中隐藏的个人主义成分增加了。"但是，因为这种体验是无限的，因此基督徒借以寻求表达信仰经历的教义不能为其他信徒设立界限。仁者见仁，智者见智，

283

所以，既然他们应当忠实，他们就必须以不同的方式表达自己。”[129] 这些因素导致许多人认为赫尔曼的著作没有摆脱他自己非常厌恶的主观主义。

与这些关注点相关的是赫尔曼倾向于认为历史具有两条道路。一方面，赫尔曼放弃了利奇尔的自信，即认为我们能够重新发现耶稣生平的事件；另一方面，又认为我们能确切地了解耶稣的内在生命。因为这二者都是出自同一文献的主题，为什么我们一定要以此而非彼种方式来信赖圣经？赫尔曼的回答似乎是，圣经中有关基督内在生命的证词的确是通过信徒的经验形成的。但是，这使经验成为圣经中有效内容的看守，这似乎又回到了赫尔曼希望回避的个人主义和主观主义。这些倾向推动其他陷入自由派阵营的人继续为神学探求客观基础。其中两种形式是天主教现代主义和社会福音运动。

阿尔弗雷德·卢瓦絮与罗马天主教现代主义

各种要素相互结合使19世纪天主教神学和圣经研究几乎停滞不前。《现代邪说提要》(*Syllabus Errorum*，1864年)几乎将同时代的所有哲学和社会思想定为异端，第一次梵蒂冈大公会议强烈地肯定了教宗在教义上的权威地位，教宗庇护九世(Pius IX)采取保守主义立场，所有这一切对任何质问或修正传统观点的做法泼了一盆冷水。此外，除了德国之外，罗马天主教学术机构都被套上了绳索。这种情况在法国尤为明显，在法国大革命期间，法国所有天主教大学一律被关闭，后于19世纪得以重新开放。当罗马天主教会围绕濒临灭亡的神学兜圈子的时候，人们感到天主教学术已经被远远地抛在圣经最新研究进展之后，因为受到制度性权威施加的限制而裹足不前了。对于天主教内部对此处境深感悲伤的人来说，如下两件事情带来了一线希望。第一件事情是利奥十三世(Leo XIII)被擢升为教宗。他颁布的第一份教宗通谕是《天主奥妙难明的计划》(*Inscrutabile Deo consilio*，1878年)，其中鼓励在哲学和圣经批判上从事学术研究，被认为是将天主教重新拉回到当代世界之举。第二件事情是纽曼发表《论基督教教义之发展》(*Essays on the Development of*

284

Christian Doctrine，1843 年)，这似乎邀请人们重新考虑教义变革。

在此背景之下，一场被称为罗马天主教现代主义的运动兴起了。[130]认为这些现代主义者是一个倡导同一思想的团体就错了。在他们反对的方面，即由教会权威支持的浮浅的圣经主义和教义学，他们具有一致性。这一运动的实际原则是让天主教信仰能够满足当前社会和思想发展的需要，但在具体做法上存在着重要的差异。与此运动相关的三个人物值得注意。弗里德里希·冯·许戈尔男爵(Baron Friedrich von Hügel，1852—1925 年)鼓励这个团体从事研究，但是为人谨慎以免引起争论。而乔治·梯雷尔(1861—1909 年)则不像他这么温和，他由圣公会皈依耶稣会。梯雷尔认为自己是呼吁罗马天主教会从往昔的中世纪中走出来的改革家，最终因为这些观点而受到绝罚。但是，天主教现代主义运动的焦点人物是阿尔弗雷德·卢瓦絮(Alfred Loisy，1857—1940 年)。

恩斯特·勒南(Ernst Renan，1823—1892 年)运用历史批判法研究圣经，卢瓦絮作为他的门生深受其影响，试图将之用来更新罗马天主教的护教学。当卢瓦絮还是巴黎天主教学院(Institut Catholique in Paris)的圣经学者的时候，他就开始怀疑《创世记》前几章是否具有历史真实性。在随后引起的轰动中，他被解除了这一职位，并在一家女子学校谋职。其后他迁至巴黎大学高等研究所(Sorbonne' Ecole des hautes Etudes)。在此，他撰写了他最具影响力的著作《福音与教会》(*The Gospel and the Church*，1902 年)。[131]表面上，这是一部回应哈纳克《什么是基督教?》的书，但是，它也让卢瓦絮有机会运用历史批判方法重铸较为传统的天主教圣经观、教义和基督论。

285

《福音与教会》的核心问题是教义发展是否像哈纳克所说的那样隐藏了永恒的本质，或必然是一个成长过程。卢瓦絮倡导后一种观点，认为教会的作用在于通过不断地扩展隐含在圣经见证中的要道确保福音生存下去。“福音不是作为无条件的绝对教义，而是作为活生生的信仰进入历史的；前者将福音概括为独一无二、固定不变的真理，而后者则将福音作为具体而复杂的信仰，毫无疑问，福音的进化源自于内在力量，这种力量使之持久存在，但是它在一切方面从一开始就受到信仰从中产生并在其中发展的环境的影响。”[132]教会和福音

信息必须做出调整以回应新的挑战；教义不能够停滞不动。因此，在卢瓦絮看来，哈纳克非常讨厌的福音希腊化恰恰是积极的发展。但是，这一发展过程并未就此终结。因为“虽然信条在起源和实质上属于上帝，但是，它们在结构和组成上则属于人”，所以，甚至那些从早期教会关于基督论和三位一体论的争论中产生出来的教义表达都是会改变的。[133]

信仰赖以保持生命力的载体是教会。卢瓦絮以如下格言而著名：“耶稣预告天国即将来临，而已来临的是教会；教会来临了，她扩大了福音的形式，而福音是不可能按照过去的形式保存下来的。”[134]卢瓦絮以此方式将天国的信息与教会之间的纽带拉得比哈纳克更紧。哈纳克认为有形教会和教义是与福音内核区别开的无常的外壳（因此需要将之抛弃），卢瓦絮则认为“他[哈纳克]应当回到芥菜种子的比喻，将新生的基督教比为一颗小小的子粒。……这颗子粒……蕴涵了我们现在看到的大树的胚芽。”[135]教会已经抚育并保存了原始教会教义中的子粒，这颗子粒已经成长，并将植根于信经和公会议的教义包括进来。因此，尽管教会和福音从来不能够等同，但是，因为这种成长是一个连续不断的过程，所以，“正如福音不可缺少教会一样，教会也不可缺少福音。”[136]

从我们目前的观点来看，卢瓦絮的立场看起来似乎非常符合于天主教教义。《福音和教会》捍卫信经和公会议、使徒统绪、教宗制以及天主教即基督教监护人的立场。但是，卢瓦絮越过重要的界线，超越了纽曼的主张，即圣经中的永恒真理需要通过教会来阐明，而认为真理自身是不断进化的。进言之，在真理进化之中，不可避免地会出现人的因素，思想赖以交流的历史形式必定不同于思想自身。

286

因为卢瓦絮所使用的历史方法被罗马天主教会主教团拒绝，从一开始他的自我辩护就遇到挫折。1903 年，《福音与教会》以及卢瓦絮的其他四部著作被罗马教廷列入《教廷禁书目录》(*Index*)。当卢瓦絮拒绝放弃他的思想时，他受到绝罚(1908 年)。罗马教廷还采取严格的步骤反对所有的现代主义。庇护十世(Pius X)继承利奥十三世成为教宗，比其前任更加不宽容。他于 1907 年发布两份教宗通谕，其一是《牧养者》(*Pascendi*)，广泛界定了现代主义的错误，为天

主教内部可以接受的学术建立了边界;其二是《可悲叹者》(*Lamentabili Sane Exitu*),列举65条特大错误,其中大多数直接取自卢瓦絮和梯雷尔的著作。自1910年开始,所有的大学教师都必须宣誓谴责现代主义。与此相应,天主教回到了以前大多数世纪采取的防卫立场。

瓦尔特·饶申布什和社会福音运动

社会福音运动的基本目标是表达基督教的社会特征,让基督教解决本质上属于全体人类的难题,以此方式重估福音的价值。这一运动常常与瓦尔特·饶申布什(Walter Rauschenbusch,1868—1918年)这一名字联系在一起。[137]饶申布什在罗切斯特神学院获得教会史教席之前,在纽约臭名昭著的"地狱之厨"地区做牧师。这段经历推动他进一步认识到无产者的困境,导致他相信他们的问题不是个人原因造成的,而且在个人层面上也不可能得到解决。因此,一方面,在宗教的本质是伦理,以耶稣宣告的天国为核心,人有能力推动天国来临等几个方面,饶申布什与德国自由派极为一致,同时也受到他们强烈的影响;另一方面,他相信他们和其他类型的神学家们已经削弱了基督教的社会层面。"我自己确信,欧洲职业化的神学家们都亲近和同情资产阶级,在本质上没有能力理解革命思想,无论是古代的还是当今的,他们过于强调耶稣教导中的禁欲和末世成分。"[138]

287

与许多欧洲同道不同,饶申布什认为当前的社会结构与其说是天国更完美实现的手段,毋宁说它们是障碍。只有通过彻底地改革经济、政治和教会体制,被剥夺权利的人才能找到由耶稣构想的拯救。废除军国主义、刑罚改造、重塑工业主义都是天国的使命,也蕴涵在耶稣关于这一主题的教导之中。但是,因为教会用制度价值取代了天国理念,因此,教会不仅自身与社会破坏力量一致,而且默许它们存在。当这一切发生的时候,教会全神贯注于维持现状,而它自身就是其中的一个部分,而非采取革命运动。"上帝的国度产生先知;教会产生神职人员和神学家。教会求助于传统和信条,而上帝的国度则以预告和无限的视野为乐。"[139]

饶申布什认为，教会只有重新发现天国思想，才能重新获得目标和目的意识。首先，上帝的国度在本质上是一个目的论概念。它提供我们朝之行动的目标，因此，它盼望在未来实现上帝的应许，而非回到传统和信条。因为教会包括的制度没有一个能等同于天国，因此，“上帝的国度并不限于教会及其活动。它包括整个人类生活。它是基督教对社会秩序的改变。教会像家庭、社会工业组织和国家一样是一种社会制度。上帝的国度蕴涵于这一切之中，天国通过它们来实现自身。”[140]其次，“天国是正义的团契关系”[141]，因此，它在本质上既属于全体人类，也是一种伦理。这一思想直接攻击新教以个人方式认识罪和拯救的倾向。相反，“社会福音不仅在教会事务中，而且在经济力量和社会阶级的冲突中，在专制主义和各种奴隶制的兴衰中，即在历史长河中，看到上帝的国度在不断向前迈进。”[142]

288

上述两个要素形成新的罪与拯救的定义。饶申布什强化利奇尔的罪恶王国观，几乎将所有罪解释为人类共性。因此，饶申布什告诉我们，“根据上帝的国度思考的人较少有邪说和私罪。”[143]相反，我们应当与一切导致耶稣十架死亡的罪作斗争，无论它们本质上是社会罪恶，还是现在人类生活中出现的罪恶——宗教上顽固不化，渎职和滥用政治权力，腐化和非正义，军国主义，暴徒精神以及阶级歧视等。

从人类出发界定罪导致重新理解拯救观。像德国自由派一样，饶申布什认为，“[与赎罪相关的]基本概念和思想——‘补罪’(Satisfaction)、‘代罪’(Substitution)、‘归罪’(Imputation)、‘善工’(Merit)，都是圣经之后的思想，偏离了福音精神。”[144]社会福音问题不再讨论基督论中的形而上学主张，“社会福音的问题在于基督神圣的生命如何控制人类社会。”[145]饶申布什用与赫尔曼类似的方式回答这一问题：通过耶稣的位格，我们认识到上帝需要人。因为耶稣是沟通我们认识上帝以及上帝的国度的中保，所以他在基督教中具有独一无二的地位。通过这一中保，我们被赋予权柄，不断地消除人类的罪恶。“我们从耶稣那里获得对上帝的意识，这能够确立灵性力量与和平为核心，这种核心有助于破除社会生活中恣意妄为的罪恶。”[146]

自由主义神学的终曲

由于 19 世纪后半叶的精神站在自由主义神学一边，在最好的情况下，意识形态层面上与之斗争所取得的成功也很有限。但是，时代精神随着第一次世界大战的爆发产生了戏剧性的变化，直至那个时候，蒸蒸日上的自由主义才受到挑战。和这场战争一道，自由主义的基本要理即性善论和必然进步论受到怀疑。当战争中的各种事实证明我们曾经认为的一切进步不能让世界免于大悲剧和罪恶的时候，289 在无常和短暂的历史之外，我们通过社会科学、个人与基督融合或其他手段多少还能坚持的幻想裂成了碎片。这一点在自由主义诞生之地德国尤为突出，在此宗教渴望与政治和社会制度紧密结合，它要为大半个世界卷入战争负责。[147]

这场世界大战可以预知的结果之一就是重新省察自由主义的人类罪性论，以及乐观主义精神，即通过人类努力罪的权势将逐渐消失。追问神学方法则属于另外一个层面上的问题。自由主义在人类经验中找到它的起点。但是，当事实显明我们的经验继续受到罪性和文化处境污染的时候，我们就难以理解神学事业如何可能以人这一面为出发点。有一个人出现在反抗这种从人类经验出发研究神学的关键时刻，他就是 30 岁尚默默无闻的牧师卡尔·巴特（Karl Barth，1886—1968 年），正如前面已经说过的，他的《罗马书释义》（*Commentary on the Epistle to the Romans*）“像一颗炸弹落在神学领地上”。当自由主义的影响幽魂不散的时候，一种神学出现了，它主张人类的一切努力一直处在上帝启示的审判之下，巴特回到这种神学，并逐渐以之取代了自由主义神学。

291

第十一章　达尔文与社会科学的兴起

本书最后一章主要考察像查尔斯·达尔文一类的人物以及一批早期的社会科学家。对于一本致力于研究哲学及其神学轨迹的著作来说，这似乎有点离题。事实上，因为他们矗立在重要的思想世界的转折关口，所以将他们放在本书中正适得其位。首先，我们业已看到，自19世纪肇始，进化运动思想曾风行一时，其后不同的学科采纳这种范式就是迟早的事情了。在此情况下出现的差别在于，我们找不到像黑格尔一样试图一揽子解释万有的宏大图式，找到的则是各种野心较少的方案，它们探究在诸如社会学或生物学等有限领域中的变化过程。

其次，像马克思和孔德一类的社会科学家们曾将进化模式应用于他们的结论，但本章人物以这批19世纪较早期的思想家们为起点，并以非常重要的方式开始理论探索。像达尔文、韦伯以及弗洛伊德一类人物的思想取向不再类似于马克思和孔德将历史作为解救未来的灵丹妙药，而是避谈目的论。乌托邦之梦在此无立足之地。相292反，像许多从事自然科学研究的人一样，他们认为世界是一个可以任由人解析和发现的逻辑领域，但他们相信真正的科学家们应当将主张限制在描述范围之内（即使他们在这一立场上并不总是保持一致）。

第三个主要转折可以在方法论中找到。唯心主义及其思想先驱们倾向于依赖先验或直觉方法。但下文即将探讨的诸种运动则一致采用经验方法。因此，一方面，这些运动坚持19世纪哲学和神学中极其盛行的改良观、发展观和发现观，另一方面，这一切得以出现的手段却与自然科学非常接近。

最后，由于在本章中探讨的每位人物表明作为独立的学科而非哲学附属物的社会科学面世了，因此，他们成为思想十字路口的重要标志。一方面，我们可能会认为他们信奉科学理论和科学态度是处

于青春期的子女反抗哲学父辈的一个部分。另一方面，他们采取的方向则具有先知色彩。这些社会科学因为较少受到历史、传统和过去重担的局限，在追随自然科学的道路上更为灵便。但其后诸多哲学家们也采用相同的路径。

达尔文的影响

流行的看法认为查尔斯·达尔文第一个提出生物进化思想。事实上，查尔斯的祖父伊拉斯谟·达尔文（Erasmus Darwin，1731—1802年）是一位进化论者，另外，早在1859年《物种起源》出版之前，在科学圈子里面就有许多人接受某种形式的有机物进化思想。对于大多数科学家来说，热烈争论的问题不是生物进化是否真实，而是生物变化的性质、机制以及意义何在。因此，因为达尔文还在探讨进化问题，所以他的思想无论是在科学圈子之外还是之内都没有引起轰动。其思想引发争论的基本原因是他认为进化受制于自然选择（或适者生存）。

达尔文提出自然选择引导进化过程，这一思想之所以具有煽动性，出于如下几点原因。其一，该理论认为，在进化过程中，物种内部出现的变异是不可预料的，而且只有极少数的变异有益于生物体的生存。大自然中的这种随机性和破坏性提出如下许多早期进化理论需要加以调和的问题，即自然选择是否给上帝的管理和指导留下余地。其二，达尔文的适者生存论根据是否适应特定的环境来解释谁能成为最适应者而生存下来。这种观点使我们很难在绝对意义上宣称某种物种是高级还是低级的，由此有将存在相对化的倾向。因此，人类在存在等级中的至高无上地位不过是适应各种可能不同的环境而偶然幸存下来的结果。其三，达尔文的理论大胆提出，人和其他任何物种都不是某次特定的创世行动的产物。相反，既存的物种是从其他物种进化而来的，至少从传统分类标准来看，其中有些物种非常不同而且低下。其四，达尔文的自然选择论为含义深远的变化，不仅为有机物进化，而且为解释其他所有领域中的变迁，提供了统一的理论。最后，因为达尔文以新路径建立自己的理论，所以他的观点引起

293

自然科学之外的学者们以及普罗大众的关注。较早期的各种进化论是通过推演形成的。与之相反，达尔文通过整理大量的经验证据来捍卫他的立场。经验的支持，加上承诺能够解释令数代科学家们感到困惑的材料的精美理论，这一切几乎马上使达尔文成为家喻户晓的人物，至于是美名还是恶名，那得视听众而定。

查尔斯·达尔文

查尔斯·达尔文(Charles Darwin，1809—1882年)出生于有地位的富裕家庭。[1] 他的母亲出自名声显赫的威治伍德(Wedgewood)家族，他的父亲是医生。可以设想，年轻的达尔文可能会像他父亲和祖父一样成为一名医生。他曾在爱丁堡大学攻读医学，但他对此毫无兴趣，不久放弃学医。他从爱丁堡大学转到剑桥大学读书，在这里他一度攻读神学。但是，他真正的兴趣在于自然科学。后来机会来临了，达尔文加入英国海军小猎犬舰(*the Beagle*)的船员队伍，参加为期六年的环球考察航行，先后到过南美洲和太平洋岛屿，这时候他的职业方向正式确定下来。作为这次探险的记录员，他证明自己具有令人佩服的辨别力，在这次旅行中他忠实地做了大量的观察笔记。这些观察记录于1839年以《小猎犬舰航行志》(*The Voyage of the Beagle*)为名出版。

在小猎犬舰探险期间和之后，困扰达尔文的问题是：让特定的植物和动物在不同的环境中生存下来的变异是如何发生的？1838年，达尔文在阅读托马斯·马尔萨斯(Thomas Malthus，1766—1834年)的《人口论》(*An Essay on the Principle of Population*)的时候，关键性的疑团开始形成。[2] 马尔萨斯提出，人口增长率不能与现有资源匹配。为匮乏的资源斗争会将人口数量减少到一定的水平，这样一定环境中的人口数量能维系下去。达尔文将这种思想嫁接到他的小猎犬舰航行观察笔记中，他的自然选择理论开始初具规模。但是，达尔文是一位行事谨慎的科学家，直至确信有足够的证据，可以在科学圈子里面提供充分的理由，他才会将观点公布于世。他计划用大量的案例撰写一部多卷本的著作以支持他的立场，但形势迫使他提前

294

动笔。1858 年，达尔文收到来自 A. R. 华莱士（A. R. Wallace，1823—1913 年）的一篇论文，该文就自然选择提出与达尔文非常相似的结论。达尔文决定马上行动为该理论赢得名声。因此，当华莱士的论文提交给林奈协会（Linnean Society）的时候，达尔文观点的概要也附录其后，其后这两篇文章同时刊登在《林奈学刊》（*Linnean Journal*）上。接着，达尔文扩充这篇概要，次年以《物种起源》（*The Origin of Species*）为书名面世。在《物种起源》发表之后，争论旋即而起，但是，达尔文渴望继续从事研究工作，不希望受到干扰。他喜欢在风暴的中心，闹中取静。他极少冒险离开他的乡下居所，而是让他的支持者们，特别是托马斯·H·赫胥黎（Thomas H. Huxley，1825—1895 年），为他的观点辩护。达尔文自己一直积极投身于研究，直至 1882 年去世，去世后颇受家乡人的敬重，人们在威斯敏斯特修道院为他举行了葬礼。

自然选择论

达尔文的自然选择论相当简单。该理论以如下观察为起点：在同一亲代的后裔中发生的变异较小。在家庭饲养业中，出于提高产量和质量的考量，人类数代以来业已利用这些变异。以此设定为基础，达尔文问道："如果人类可以耐心地选择对人有用的变异，那么，在不断变化和复杂的生命环境下，为什么通常不应当发生对大自然中的生物体有用的变异，并加以保存和选择呢？"[3] 在后一种情况下，选择有利性状不是由人类力量来决定的，而是取决于物种赖以生存的环境。

在这一点上，马尔萨斯关于人口的著作为达尔文提供的方便法门举足轻重。"如下法则毫无例外，即每个有机物会自然地增加到一定的比例，最终如果不予以毁灭的话，整个地球不久将会被某一单一的物种的后代所覆盖。甚至繁殖缓慢的人类也会在 25 年内增加一倍，如果按照这个比例，不到 1000 年，他们的后代就真的毫无立足之地了。"[4] 因为环境存在种种限制，大自然选择那些在现有资源范围内最有能力生存的物种。如果在某个有机体身上发生的随机变异能

295

够让变异携带者更加适应环境，那么，它生存下来并将有利性状传递给下一代的可能性就非常大。没有哪个有机体能逃避由自然选择所带来的这一无止境的转变过程。正如达尔文提出的，“打个比喻，我们会认为，在整个世界上，自然选择会每日、每小时地详查最细微的变异活动；拒绝那些不利的变异，而将那些有利的变异保存并积累起来；**无论何地何时，只要机会允许**，就在各种生命环境下，悄无声息地、不知不觉地发挥作用。”[5] 达尔文在此认为自然选择是一个有意识、有目的的过程，而在其他地方，他又对这种“选择”是有目的的思想表示疑虑，出于这个原因，达尔文有时表示他更喜欢赫伯特·斯宾塞提出的术语“适者生存”。

物种内部的变异只是该理论的一半。与之对称的另外一半则涉及特定物种生存其中的多方面的动态的环境。“我们还要记住，所有有机物与其他有机物及其生命所需要的自然环境之间存在着的相互关系是多么无限地复杂和密切；结果，在不断变化的生命环境中，每个有机体所运用的结构又是多么无限地繁杂和多样。”[6] 因为每种环境都不尽相同，所以，在绝对意义上，没有哪一种变异或性状是占优势的。因此，“任何有机体，在复杂、有时候变幻莫测的生命环境下，如果在它身上发生对其有利的变异，无论这种变异以什么方式发生，无论它多么的轻微，那么它会获得更好的生存机遇，也因此被自然选择。”[7]

自然环境在某种物种内选择最适合的个体让其生存和繁殖，这一过程最终导致新物种产生。轻微的变异，达尔文称之为“早期物种”，可能在后代中变得日益显著，最终发展到一定的程度，新物种就出现了，有时候取代它由之所出的物种，有时候则与之共存。因为环境不断变化，自然选择过程持续不断，所以在这些新物种内的变异可能会进一步产生其他物种。达尔文谈论说，现有的物种好比是从树的末梢和分枝上生长出来的嫩枝。这些分枝则是从主干上生长出来的，源于这些主干。

296

达尔文认为，物种内部的变异是一种随机的过程，环境在这个过程中仅仅决定何种突变具有生存价值，但不产生变异。对于那些愿意接受由上帝控制和引导进化的人来说，这种随机性问题重重。但

是，达尔文认为，如果物种内部的变异由上帝的旨意来决定，那么我们必须问：为什么只有为数不多的变异有用？为什么大自然要如此浪费，以至于大多数突变带给突变携带者的命运是早死？大自然明显具有盲目性，这似乎与上帝管理世界的思想矛盾，而且引起达尔文日益对有目的的上帝存在持不可知论态度。

> 在这个世界上存在许多痛苦，对此没有人会争论。有些人试图从人出发来解释这一现象，想像说这有助于人类道德进步。但是，世界上人类的数量与所有其他有感觉的存在的数量比较起来可以忽略不计，而且它们通常经历的痛苦更大，但是没有任何道德进步。这种用世界上存在的痛苦来反对有智慧的第一因存在的老观点，对我来说，似乎更加具有说服力；同时……大量出现的痛苦也与如下观点一致，即所有有机物都已通过变异和自然选择而得以发展。[8]

人类的由来

达尔文认识到自然选择具有超越生物学的含义[9]，但是，在《物种起源》面世 12 年之后，他才以《人类的由来》(*Decent of Man*，1871 年)一书在该领域开始了意义重大的尝试。虽然该书没有产生出《物种起源》曾引发出的公众抗议，但《人类的由来》在哲学和神学上的意义至少与《物种起源》不相上下。或许该书最重要的一个方面在于达尔文在此所主张的只是先前思想的展开："他不满于像野蛮人一样将自然现象看成是不连贯的，不再相信人类是一次创世行动的作品"[10]。相反，人类起源于非人类物种。对达尔文来说，这意味着人类缺乏借以在质量上将自己和动物世界分开的根据。"人类和高级动物之间存在意识差别，尽管非常大，但是，的确不属于种类上的差异，而只是程度上的差异。"[11]　297

为了解释清楚为什么人类智力比与其同源的物种要大得多，达尔文再次求助于自然选择。首先，他认为，在任何物种身上智力都是

一种强化生存的性状。他说："长期来看，在同一个共同体中，智力较高的成员要比智力低下者取得更大的成功，会留下为数更多的后代，这是自然选择的一种形式。"[12]第二，他认为，尽管所有形成人类意识所必不可少的要素在动物领域中以原始方式存在，但现在已经出现在人类当中。"人们一般承认，高级动物具有记忆、注意、联想，甚至具有一定的想像和理性等能力。如果这些在不同的动物身上程度不均的能力能够得到发展，那么，更加复杂的能力，例如各种高级的抽象形式以及自我意识等等，能够通过发展和联合这些较为简单的能力进化而形成，这就不是什么不可能的事情了。"[13]因此，他下结论认为，随着早期意识形式发生的变异变得更为精妙，得以保存和培养，然后借助大自然之手，智力更高的后代得以保存下来，所以人类是从低等物种进化而来的。

像智力一样，人类高度复杂的社会结构也是动物世界中生存机制的扩充版本。一般而言，群居生活能比离群索居提供更大的保护。"那些依靠亲密交往而生活的动物会从中受益，同样，在社会中获得最大快乐的个人最有机会逃避各种危险，相反，那些较少关心同伴并离群索居的成员将大批消亡。"[14]对任何发挥作用的社会制度来说，集体成员都必须对养育后代和保护集体等目的抱有同情心，并由此紧密地联系起来。这种人类社会必不可少的同情倾向能在低等生命形式中找到源头。"每个人都看到，如果狗的主人对别的动物慷慨大度一点，这只狗会多么的妒忌；我观察发现，在猴子身上也一样。这表明动物不仅具有爱心，也具有被爱的欲望。"[15]但是，人类通过将遗传习得的同情倾向与智力结合起来，其义务感将直系部落或团体之外的人包括进来，因此人类攀升到食物链的顶端。"但是，随着人类在智力上逐步发展，能够探究行动背后更加深远的原因，……他的同情心也更加温柔而广泛，推及所有人，推及社会当中那些低能者、残疾者以及其他无用的成员，最终推及低等动物。"[16]

298

上述引文的最后一个部分点出了达尔文思想中最有意义的一个要素：用自然选择解释社会。道德是进化的产物。换言之，道德从生物特性中产生出来，这些生物特性吸引个体受团体的保护，让他们从团体中其他成员身上的技能中受益，由此来装备个体的生存能力。[17]

因此，当自然选择履行职责的时候，道德就出现了："社会直觉——人类道德体制中最基本的法则——在活跃的智力帮助之下，以及在习惯的影响之下，自然而然会形成黄金规则：'己所不欲，勿施于人'；这就构成道德的基础。"[18]达尔文发现，道德情操是人类最独特的特征，并相信，因为美德对生存有用，美德会增进，这是进化的标记之一。"展望人类未来，我们没有理由担心社会直觉将会日益虚弱，我们可以期待人类遵守美德的习惯将日益强大，或许能由遗传固定下来。在这种情况下，我们的高级和低级冲动之间的斗争将不再严重，美德将取得胜利。"[19]

最后，达尔文在进化发展的顶点为宗教情操留下了一席之地。灵性冲动是智力、社会和道德高度发展的指示牌，也是从后者当中产生出来的。"宗教献身感是一种高度复杂的情感，其中包括：爱，完全服从于崇高、神秘的主宰，强烈的依赖感，敬畏感，崇敬感，感激之情，对未来的希望感，或许还有其他要素。只有当人的智力以及道德能力至少发展到中等程度的时候，他才会体验到这类如此复杂的情感。"[20]但是，达尔文立即明确地表示，人类的道德感受性在种类上与低等动物身上发现的品质并没有什么不同之处："尽管如此，狗对主人抱有深爱之心，对主人完全服从，还有一些敬畏，或许还有其他情感，我们从中看到，这与上述意识状态之间存在着些许遥远的路途。"[21]一方面，达尔文认为宗教情操是进化发展至顶点的标记，另一方面，对这些情操是否回应终极实在或造物主，人们业已做出各种推测，他对此敬而远之。这些问题超越了科学的范围，因此，他最后认为不可知论是恰当的回应之道。

299

达尔文的意义

达尔文不应为进化发展学说的产生受到褒奖（或谴责）。在前面几章中，我们业已认识到，社会、宗教、政治以及智性必然发展的思想成为这个时代的典型特征。但是，达尔文采用大量的经验材料来支持他的这一理论，因此，他对自然选择深信不疑。他成功地运用经验方法来解释现象，这给生物科学带来了新的光彩，也鼓励许多人放弃

早期的数学和推演方法。这对社会科学带来的影响尤为强烈，其后社会科学日益求助于物理科学而非哲学作为方法论。

第二个重大影响涉及人类在探求自然科学和社会科学中的地位问题。如果达尔文是正确的，那么，在宇宙中，人类在种类上并不占有独特的地位，而只是在发展程度上具有独一无二性。一旦仅仅考虑人类生存领域中的一切特征——理性、社会责任、道德感以及宗教意识，这些特征也为其他非人类物种所有，只是程度较低而已。因此，我们共享其他一切动物的特征即相对性。我们在宇宙中的地位，与其说与其他物种不同，具有绝对至上的尊严，不如说产生于我们对特定环境的有利适应。对于许多从事社会科学研究的人来说，这种相对性为放弃追求**绝对真理**而只追问在特定的处境、时间或环境下坚持的**相对真理**打开了大门。这带来的一个结果就是，早期许多社会科学家们感到必须从形而上学的角度来研究各门学科，而后达尔文时代的潮流则远离规范方法(normative approach)，而进入寻求中性和描述方法的时期。约翰·杜威(John Dewey，1859—1952 年)相信，这是从形而上学向达尔文的转向。关于形而上学问题，杜威认为，"我们不是解决它们：我们越过它们。解决这些老问题就是让其消失、蒸发掉，而新问题反映出人类对所从事的事业和关注的事情的态度已经发生变化，就让它们取而代之吧。"[22]

300

最后，达尔文的思想对于理解进化的本质具有深远的影响。在自然选择论形成之前，大多数进化范式从目的论考虑变化。换言之，它们认为在变化中存在方向、目的和发展。但是，因为适应总是相对于特定的环境而言的，所以自然选择论与目的论模式并不能舒适地磨合到一处。因此，讨论的焦点就从关注变化中的目的或目标转向先行原因问题。这就是社会科学中的形成观(formative idea)，它日益认为社会科学的使命在于描述，即将关注点集中在社会变化的过程之上，对需要某种普遍的衡量标准或目的论来形成规范性的陈述则较少感兴趣。

对达尔文的反思

达尔文对西方思想的影响怎么估计也不会太高。他以遗传突变加上环境适应为基础，从生物学角度来解释多样性，这是真正的科学进步。但是，在我们现在所谓的社会达尔文主义运动中，其思想中的消极方面见诸像种族主义和“优生学”一类的领域。[23]从这种观点来看，因为某一种人种（某种欧洲人种）在技术上占统治地位，因此被“自然地”认为优越于其他人种。战争作为“自然选择”优等民族的手段受到欢迎。其他人种“自然”就是低劣的。从“优生学”来看，“劣等的”男人和女人应当被阉割，这样他们的基因就不会传给下一代。这种思想无论是在过去还是在现在都是令人憎恶的。但是，有头脑聪明然而道德上受到迷惑的人相信，达尔文支持这类社会、政治以及经济思想。

具有讽刺意味的是，事实证明，达尔文与此绝无关联。达尔文使用的像进化、自然选择以及适者生存一类的词汇，而这类词汇远远超出了达尔文理论本身确保的含义。首先，就进化论来，这其中不仅有变化观，也包含有进步观。但是，达尔文仅仅解释了生物中的变化或变异，而没有解释我们在化石记录中所发现的生物进步。“人类的由来”是由达尔文提出的设定，但他并没有做出解释——达尔文的生物理论没有解释高等有机体的发展，而只涉及随机的偶然性（当然，对此也根本未做解释）。因为达尔文没有对生命发展过程中的进步做出解释，这意味着，毋庸置疑，达尔文没有确定其理论可以用来解释伦理、审美或自由，并为之提供根据。 301

其次，就“自然选择”来说，该术语在达尔文那里的含义仅仅是指遗传突变，外加适应环境。当这一过程的确自然而然发生的话，那么，“选择”就不会继续存在下去；达尔文曾用一个糟糕的比喻来解释这个过程，现今的生物学家们在谈论环境“选择”基因类型的时候，保持了这种不幸的言论。最后，因为“适者”意指某种物种或有机体生存，因此，“适者”生存明显具有循环定义问题。如果明确界定的话，“适者生存”仅仅指“具备强化生存特征的物种的生存”，这是一种循

环定义。[24]尽管达尔文主义的许多言论业已对社会达尔文主义产生强有力的影响，但在达尔文本人的著作中找不到合法的依据。达尔文的生物科学被认为是一种科学，可以算得上是一种真正的进步，但是，若说它完全科学地解释了智力生命的起源，它还尚未达到这一点。[25]达尔文的真正发现在于为生物多样性找到了机制，这是一件了不起的成就。但是，社会达尔文主义所感兴趣的是优越论，而绝非多样性！[26]

赫伯特·斯宾塞

达尔文不愿意为社会思想阐发自然选择论的含义，可是赫伯特·斯宾塞（Herbert Spencer，1820—1902年）则毫不犹豫地这么做。[27]思想史倾向于将斯宾塞归在二等社会学家的行列，将他排除在卡尔·马克思、埃米尔·涂尔干与马克斯·韦伯等三大奠基人之外。[28]但是，斯宾塞的贡献重大。涂尔干提出著名的社会学前提：应当将社会实在作为事物来研究；而斯宾塞则是这一思想的先驱。[29]斯宾塞还较早地倡导如下观点，即社会结构内部的各种要素的功能可用以解释它们的起源和存在，而不取决于它们在上帝的计划或形而上学体系中所扮演的角色；其后大多数社会科学家采纳了这一论点。此外，我们现在很难低估斯宾塞在推进美国社会科学的地位上所发挥的重要作用；正是美国发现他的经验主义、进步论和个人主义具有强大的吸引力。[30]斯宾塞的著作通常成为英美大学采用的标准教材，通过在这些国家销售他的著作，斯宾塞设法积累了一笔财富。

同样，人们一般给斯宾塞贴上了“社会达尔文主义者”的标签，从而低估了他作为进化论思想创始人的地位。但是，可以肯定地说，进化论从根本上是沿着从斯宾塞到达尔文的方向发展的。斯宾塞的早期作品要比达尔文的早些问世，达尔文本人的作品满溢着对斯宾塞思想的赞美之辞，感谢他对英国同行主张的“适者生存”思想所做出的贡献。此外，斯宾塞将进化论思想应用到更加广泛的领域，而达尔文则极少敢于越生物学雷池半步。[31]

如下几个理由可以用来说明为什么斯宾塞在思想界中屈居次要

地位。他没有获得大学职位，结果他没有留下弟子将他的思想遗产在学术领域中延续下去。在社会学正在进入对个别问题分门别类并观察研究的时代，斯宾塞一方面热情万丈地拒绝社会科学中的唯心论前辈们的推演方法，另一方面又将整个实在带到他自己的罗盘上，依然保留了唯心主义倾向。这导致人们指责他在方法上不够科学，没有能够在哲学和科学之间做出区分。其后许多社会科学家们发现不可接受他政治上的极端个人主义，认为这种思想会削弱社会学伟业。如果个体像斯宾塞政治哲学所认为的那样是终极范畴，那么，这如何能够与社会学的首要原则即社会是交互作用的体系相吻合呢？最后，斯宾塞的许多思想推动了其后的社会学家们不遗余力地加以发展的种族优越论。无论如何，社会科学领域内的许多人正在重新审视斯宾塞的著作，重估他在社会和进化思想史上的地位。

斯宾塞的父亲是学校教师，具有讽刺意味的是，他自学成才，也是一位热心倡导自学的人。倡导自学的结果是，年幼的斯宾塞的正规教育只有三个月，接着是从他父亲和一位叔父那里接受大多数教育的。斯宾塞认为正是父亲对自学的鼓励塑造了他的科学方向。　303

他不断追问的问题是："我想知道这个东西的原因是什么"；或者，他直接向我提出问题："你能告诉我这个东西的原因吗？"认为万事万物都自然有其原因，这种倾向一直藏在他的心中，而且这种倾向在我的心中也被强化了；而我毫不怀疑，因果观念在这段岁月中比在我生命的大部分时光中都更明确地在我心中形成，同时，追问因果的习惯以及对普遍因果的默默信仰也被培养起来。[32]

斯宾塞以土木工程师开始人生旅程。但是，因为斯宾塞继承叔父一笔丰厚的遗产，因此他能够不再工作，将大部分的成年时光用在写作上。斯宾塞的著作产量惊人，其中有为科学期刊撰写的论文，也有耗其三十载心血写成的皇皇巨著《综合哲学》（*Synthetic Philosophy*，1862—1893年）。斯宾塞终身独居，喜欢过隐居的写作生活，甚至当他身体健康不佳的时候也是如此；他极少发表讲演，也极少站出来公开捍卫他的观点。斯宾塞的忧郁症和失眠症时常发作，尽管尊敬他的人不少，但他的密友不多。

进 化 论

斯宾塞的哲学建立在孔德的如下思想之上，即可以根据法则来描述世界及其各种要素的运动；随着我们的进化，这些法则将日益明晰。"如果理解正确，从最低级的无知发展到最高级的开化，就是一个从完全没有法则意识到确信法则是普遍和必然的过程。"[33] 同样，斯宾塞采用孔德的结论，即科学思想不能穿透形而上学的帷幕。"思考就是联系，思想仅仅表达联系。"[34] 但是，一方面，斯宾塞相信一切真知识是通过科学方法获得的，另一方面，他又认为世界的某些方面超乎科学把握的范围之外。"那么，终极的科学观念[如时间、空间、力和意识]都是实在的表象，它们不能为人所理解。无论人类在综合事实和建立越来越一般性的法则上取得多么大的进步，无论人类在将有限、派生性的真理合并为巨大、深刻的真理上走得多远，基要真理依然不在我们掌握的范围之内。"[35] 这就将所有形而上学主张，无论是源自科学、哲学的，还是源自宗教的，都抛入同样的范畴。"终极的宗教观念和终极的科学观念最终都证明不过是实在的象征，而非对实在的认识。"[36]

304

斯宾塞将象征之背后的实在归结为范畴"不可知者"。"通过不断地刨根问底，又不断地被抛回来，人们越来越深信刨根问底是不可能的，我们要清醒地认识到，我们最高的智慧以及最高的义务就是认识到万有赖以存在的东西就是不可知者。"[37] 这意味着，一方面，斯宾塞敏锐地意识到运用宗教宣讲科学关注的问题存在着缺陷，另一方面，他也相信科学不能回答盘旋在神学家们和形而上学家们头脑中的问题。因此，最明智的办法就是对形而上学和宗教领域采取不可知论的立场。恰当地加以界定的话，认识限于经验领域。那么，我们的任务就是寻找出支配现象的各种法则。

即使斯宾塞消排除了人类认识形而上学真理的可能性，他还是认为科学不应当与哲学分离。"科学仅仅是指各门具体科学组成的大家庭——仅仅代表由它们的贡献组成的知识总和，忽略了将所有这些贡献融合为一个整体所构成的知识。"[38] 每门具体科学在其领域

中所包括的也仅仅是现象中的一小部分。但是，只有我们具有整体观念，我们才能理解部分。追求“**认识最高的普遍性**”[39]的哲学，是一门将具体科学的贡献融合为一个包罗万象的体系的学科。因此，斯宾塞没有采用其后的社会科学家们的路子，后者全盘否定哲学的地位。与此同时，斯宾塞从根本上重新界定和限定哲学的范围，使哲学成为一门收集和综合科学思想的学科，而非成为一个探求可观察的实体及其关系背后的真理的领域。

斯宾塞论进化

305

斯宾塞的处女作《社会静力学》(*Social Statics*，1850 年)面世的时间几乎比达尔文的《物种起源》要早十年，在该书中，斯宾塞谈到，自然寻找出适应环境的物种，这是一个缓慢的收集过程。“例如，某种植物产出成千上万颗的种子。绝大部分被以之为食的动物吃掉了，或散落在不能发芽的地方。……在**一般情况下**，它们当中只有一颗能产出该物种的完全标本，它能够逃避一切危险，将种子配育成熟并足以将该物种延续下去。在每种动物身上也是如此发生的。”[40]斯宾塞这一番话明确地表达出在达尔文著作中尚不明朗的思想：进化是一个将万有囊括其内的单一过程。“不存在几种具有某些共同特征的进化，只有一种进化，以同样的方式在各地发生着。我们一再发现，当整体正在进化的时候，由整体分割成的各部分的进化一直在进行着。”[41]

斯宾塞的普遍进化论高度复杂，由此来看，一方面，单个的实体被引入进行内部自我进化的小系统，另一方面，与此同时，又竭力适应它们必须在当中发挥作用的大系统。例如，不断进化的循环系统存在于不断进化的人类个体当中，个体居住在不断进化的社会团体之中，而后者又处在不断变迁的宇宙之中。斯宾塞阐明这种精巧的进化舞蹈包括如下几个步骤。在最初阶段，尚不完备的单个要素被集合成为一个过程或系统。接着这个集结(concentration)阶段的是分化(differentiation)阶段。在分化阶段，原先多样的实体在一个系统内部围绕各种功能而被特殊化。最后一个阶段被称为决定(de-

termination)阶段。在进化的这一高级阶段,"整体及其成员都同样展现了这一过程。整个物质在不断地整合,与此同时,又不断地与其他物质分化;而构成整体的每个成员也在不断整合的同时与其他成员分化。"[42]这一进化过程的方向是由同质到异质。随着系统通过包容更多的成员而成长起来,为了维护整个系统,更大的分化就不可避免了。"那么,从基本方面来看,作为运动消散和物质整合的结果,进化由较不连贯的形式转变为较为连贯的形式。"[43]

306 我们可以将这一普遍进化模式应用到宇宙中的所有层面——地质、生物和天文系统都表明存在着上述同样的过程,尽管其中某些系统要比其他系统进化的时间跨度要大得多。例如,在社会领域中,我们也会找到这一过程的各个步骤。在早期阶段,个体与部落的联系密切。当部落发展到临界规模的时候,必然需要劳动分工以便提供各种各样有助于全体生存的专业技能。但是,这个小系统会转移入大系统,成为其内部的一个单位,例如,部落会联合组成部落联盟,这样部落与部落之间各自特定的能力可以互补。

虽然目前所勾画的这个进化范式似乎指明进化是一个单线和必然的过程,但斯宾塞的观点要更加细微。在进化过程的最后阶段,各种要素之间会形成平衡,尽管曾经形成过,但不是一种静止的平衡。随着环境继续变化,变化在继续,平衡会崩溃。进化发展的随后是斯宾塞所谓的解散过程。"因此,在每个地方的对抗当中,每个地方现在赢得暂时的胜利,现在又赢得一场或多或少永久的胜利,一个胜过另外一个,我们将这些过程称为进化和消散。从最简单和最一般方面来看,进化是物质整合以及随之而来的运动消散。"[44]消散代表系统内部的诸要素出现新的分散,随之而来的是新的进化过程,由此重建体系以满足不断变迁的环境中出现的新的需要。

斯宾塞进化模式中的消散观将其观点与简单的线型进化论区别开,后者通常是进化思想的典型特征。但是,由于斯宾塞在其大多数著作中将(上文所界定比较狭义上的)进化和消散循环思想包容在普遍进化范畴之下,所以,他的消散观通常被人忽略。另外,斯宾塞的变化哲学将瓦解时期包括进来,但他的关注点多半集中于进化论中进步的一面——建构。[45]

社会进化论

斯宾塞的社会思想通过拒绝社会由人类活动、意识形态或契约关系形成的观念与许多同时代的社会思想分道扬镳。“文明并非人造的，而是自然的一个部分；所有的一切都与胚胎发育或花朵开花相似。人类已经经历并将还会经历的改变都源于法则，它是创造整个有机体的基础。”[46]因为进化压力不允许物种保持一致，所以，斯宾塞认为社会思想必须放弃人性是静态的观念。“如果在普遍变异中间，惟独人类一直保持不变，这的确有点奇怪。但是，情况不是这样的。人类也遵循无限变化的法则。……在赤身裸体、居无定所的野蛮人与文明状态下的莎士比亚和牛顿之间存在的程度差别无以计量。”[47]

307

从赤身露体的野蛮人向牛顿的转变对伦理学具有重要意义。因为进化法则规定，一切事物——物种、信念、才能以及制度等，只有当它们履行必须完成的功能时才会形成，因此还必须按照功能主义方式分析伦理学。正如斯宾塞告诉我们的，“善的观念只在与目的相关联的时候才会形成。”[48]因为我们的道德义务形成于复杂的环境，所以这种目的在本质上并不简单。因此，道德意味着我们在对我们自己、我们的后代以及整个社会所肩负的各种责任之间保持平衡。当所有人类及其生存其中的环境之间保持平衡的时候，完美的道德才会占优势。[49]如果善指各种利用手段达到目的的力量之间取得的平衡，那么，恶则仅仅指进化中出现的失调。“所有恶源于机制不适应于环境。所有生物都是如此的。”[50]一个行为是善还是恶，不过是以另外一种方式探求该行为在多大程度上体现了进化过程。

斯宾塞在抽象地讨论进化过程的时候，似乎偏离了发展和成长是必然的思想，但其社会思想一般来说认为社会是一个不受阻碍地由野蛮人向前发展至工业社会的过程，斯宾塞对后者尤抱好感。像人们预期的那样，根据社会结构是否最适合当前的社会环境，社会结构选择引导社会向高级阶段运动。在这一过程中，“进化程度高的社会将进化程度低的社会驱逐到不利的生活环境之中，因此，使它们规模缩小，或致使其结构衰落。”[51]最通常发生的选择高级社会抛弃低

308 级社会的机制是战争。但是,斯宾塞认为,随着人性进一步向前进化,军事战争将最终被根除。"从战争中,人类得到了战争必须给予的一切。力量更大、智力更高的人种居住在地球上,在很大程度上,这是人类业已赢得的好处;剩下要做的就是需要一种力量,一股从容的压力,即工业文明不断地延伸,而野蛮缓慢地消亡。"[52]

斯宾塞虽然认为军事战争将会终结,但在"工业文明不断地延伸"过程中,在不同的层面上,斗争将继续存在。在发展的每个阶段,大自然奖励强者,惩罚弱者。"部分是通过清除发展程度最低者,部分是通过让存留者服从于永无止境的经验的约束,大自然确保那些既能理解生存环境,又能够与其一致的人种得到成长。"[53]正如这一点显明的,斯宾塞相信,像强弱一类的属性,既可以应用于团体,也可以应用于个体。因此,他坚持认为,某些社会比其他社会更加不能够适应环境,并注定要灭亡,这种思想导致许多人谴责他为种族主义者。斯宾塞的回答是,连偶然观察也表明,各种团体之间在认识自然及其法则上存在着差异,这些差异与它们相应的生存能力是一致的。"麻烦、痛苦和死亡是大自然注定要给予无知和无能的处罚,但同时也是矫正它们的手段。无论谁要是认为他能将无知和处罚分开,由此来改进事物,那么,他就自诩比上帝还要智慧和仁慈了。"[54]

当进化法则应用于社会结构的时候似乎冷酷无情,但斯宾塞认为进化法则的作用在于激励我们获得改善。"如果无知者和智者一样高枕无忧,那么,没有人会成为智者。而且,一切将无知与智慧放在同一个水平线上的措施,都必然会遏制智慧的成长。"[55]只有在相互竞争、适者生存的进化领域中获得的科学智慧能够改进人类,并最终使人类达到完美。任何忽略或阻遏它的做法都与进步和生存相违背。

斯宾塞强烈地支持个体高于国家的思想背后存在着上述这种竞争思想。根据斯宾塞的看法,政府控制意味着干预自然中的铁的法309 则。甚至生来对国家中的个体困境抱有同情心的政府参与,最终也是有害无益的,因为"政府参与只是保护它自己的目的。它不会消除痛苦,最终反而会增加痛苦。它支持增加那些最不适于生存者,结果,阻碍增加那些最适于生存者——正如它所做的那样,没有给他们

留下空间。”[56]

斯宾塞认为个人主义是其支配一切的进化模式中必不可少的附属物，正如我们上文介绍的，这种进化就是从同质向多样性的运动。当社会同质的时候，这种倾向会压制并反击那些异己者。但是，随着社会通过专门化以及多样化适应于其所处的环境，对异己者的怀疑开始让道，异质的好处得到承认。因为异质性依赖于异己者的自由，因此，社会领域中的进化过程离不开个体自由。职是之故，高度发达的社会法则应当是这样的，“每个人只要不侵犯其他人与其同等的自由，都有按照其意志行事的自由。”[57]

或许斯宾塞最强烈地信仰进化论的标记就是，他相信，因为政府的基本作用——保护个人权利与财产——将成为个体自愿活动的一个部分，若进化过程产生出政府，这不过是多余的。这是因为进化要求一个社会，在这里，生命、自由和财产能够得到保障，一切利益能够得到公正的对待；它必须比不能做到这一点的社会要更加繁荣。结果，在相互竞争的工业社会，个人权利未得到充分维护的社会必然会被个人权利得到充分保护的社会所取代。这样，通过适者生存，如下社会类型产生出来，在这里，神圣的个人权利受到国家的侵犯不能超过为维护而裁决它们所必须付出的代价。[58]

斯宾塞的宗教观

斯宾塞将宗教形成的源初动力定位于梦境：“最初，睡梦与清醒一般没有什么区别。”[59]亡者被他们的直系后代所记忆，因为许多这类的记忆在梦中出现，如下思想就产生了：这些先辈居住在一个与之不同的世界当中。慢慢地，有关这些亡故亲属具有力量的信念和教义就产生出来，用来解释在这一领域中发生的事情。随着社会更加复杂，神灵等级也产生出来了，神圣的万神殿中的最高级神灵们开始与宇宙天体以及自然力量一致。宗教进化的下一步就是这些神灵被合并为独一的上帝，其方式反映了拥有君主政治和教会制度的社会。 310

一旦进化过程（正如进化一般推动单个实体形成一个更加复杂的系统一样）将这些原先分散的力量结合为独一的上帝，上帝这一观

念就进一步形成了。“与此相对应,一位全能和全在上帝的观念随之形成,与此同时,他身上所谓人的属性就逐渐消退:根据被硬性规定的样式和性质,至高无上的位格开始消散。”[60]斯宾塞认为,非位格的神圣意志最终进化成为宇宙中一切力量的综合体。“结果,原始人开始思辨的最后产物是,显现在整个物质宇宙中的力量,与在我们内心中以意识形式涌起的力量一样。”[61]像唯心主义一样,斯宾塞拒绝接受独立的力量具有二元性的思想。但是,斯宾塞与唯心主义不同,他试图以经验来支持他宇宙力量合一的思想。

斯宾塞认为,现今宗教和科学所说的这种宇宙力量的合一是非常不同的,但这种合一在未来将使这两个领域产生融合。“每个部分[宗教与科学]彼此努力相互理解,相信对方有值得理解的地方,相信一旦双方相互承认就会形成完全和解的根基,这是非常有必要的。”[62]但是,非常明显,斯宾塞预计,将来如果宗教获得更加高度的进化,很大程度上要归功于科学,而非宗教前辈们。原始宗教修行者限制他们的惊奇感,将广袤的世界变得狭窄,而“各种具体科学扩大了宗教情感的范围”[63]。随着各门科学的真知灼见在哲学门下合一,311 这将给开化的人带来如下结论:“他永远面对着万有所由从出的无限和永恒力量。”[64]

对斯宾塞的批判

因为我们在本章一开始就论及斯宾塞著作的影响与意义,我们在此不再复述。相反,我们将考察其思想易于受到批判的几个方面。首先,任何寻求普遍解释万有的哲学范式都会遇到因这类计划涉猎的范围而引发出的问题。但是,一旦人们试图通过经验方法来这么做的时候,这些问题就扩大了。尽管斯宾塞从广阔多样的科学领域中抽取许多个案来支持他的观点,但是,这些个案所能包容的尚只是宇宙现象中非常小的部分。这使斯宾塞易于受到如下指责:他选摘的只是逸事类的证据,错把例证当成了证明。换言之,他的经验取向没有解决如下问题:什么时候我们才能确定,他提供的个案累积形成普遍证据以支持他的结论呢?

斯宾塞认为进化和消散之间存在令人不安的张力，这种思想也易于受到批评。消散是非常重要的工具，可以借以解释原先的平衡状态被打破的原因，但斯宾塞坚持如下态度：后来者要比先到者进步。但是，就为什么我们要期待这种过程必定是进步而非循环的，斯宾塞的普遍进化（其中包括进化和消散）论并未提供理由。他的进化范式坚持如下思想：各种系统注定要日益复杂和多样，这一点确凿无疑。但是，正如在讨论达尔文主义时所注意到的，复杂和进步是两回事。

最后，许多人发现，在斯宾塞的普遍进化论及其政治个人主义之间存在矛盾。前者指明，随着系统日益复杂，必然会产生集中化和相互依赖。这需要个体服从于整体。但是，在处理社会和政治结构的时候，整体的目的是要有益于个体。这似乎将难以解决的张力引入斯宾塞的哲学之中，而他则试图将其政治思想与整个进化模式统一起来，这在许多批评家看来显然是不自然的。这些批评者中就有埃米尔·涂尔干。他采用斯宾塞的经验和功能主义方法，但试图提供一幅能前后一致地描述个体和社会关系的图景。 312

埃米尔·涂尔干

社会学家埃米尔·涂尔干（Émile Durkheim，1858—1917年）站在像孔德和斯宾塞一类前辈的肩膀之上，后者认为我们的社会学与心理学不同，其地位至少并不逊色于心理学。[65]涂尔干决定性地将社会学从意识形态领域中转移出来，使之成为一门以经验观察为基础的学科，因此，他代表社会学得到了进一步的发展。“社会学家不再自满于从形而上学出发反思社会学论题，他必须以能明确地加以限定的大量事实为研究对象，能够下简便的界限明确的定义，并严格地固守这些事实。”[66]因此，涂尔干志在追求的并不是一个包罗万象、将万事万物都囊括在单一的方案之下的体系。相反，他将社会学研究运用于特定的团体和问题。

在一定程度上，涂尔干试图从宗教和形而上学模式转向一种理解社会的科学方法，这与他一生中的大转折相类似。涂尔干的父亲

是一位犹太拉比，涂尔干本人曾在拉比学校学习。但是，出于他从来没有完全解释清楚的各种原因，他开始拒绝犹太教信念，并积极倡导科学是现代社会赖以推进的惟一途径。虽然涂尔干算不上是一位出类拔萃的学生，但是，他的处女作《社会中的劳动分工》(*The Division of Labor in Society*，1885 年)引起了学术界的关注，并因此于 1896 年在波尔多大学谋得教职。1902 年，涂尔干来到索邦学院，成为教育系的老师。他教授社会学，但是，在这里因为这门学科一直受人怀疑，所以，直到 11 年后他才成为社会学教授。涂尔干显示出传教士般的热忱，渴望提升社会学，使之成为受人尊重的学术研究，为此涂尔干创办了法国第一本社会学杂志，在其周围云集了一批才华出众的学者，他自己及其助手们都严格地从事学术研究。上述一番努力的部分结果是涂尔干早期的许多作品主要关注方法论及其特定的运用。但是，他最后完成的大作《宗教生活的基本样式》(*The Elementary Forms of Religious Life*)将各种开创性的思想融合成为结构主义社会学方法的原型。

313

社会学方法

索邦学院勉强正式承认社会学是一门学科，这使涂尔干明确地认识到要以社会学自身的方法论创建一门新学科。

> 社会学明显注定要开启一条通向人类科学的新道路。直到现在，思想家们面临如下双重选择：要么通过将人类特定的高级能力与人类存在中的低级形式、理性与感觉、意识与物质联系起来解释人类具有特定的高级能力，而这种做法与否定人类的独一无二性无异；要么让这些高级能力附属于某种超经验的实在，而这种实在能够得到详细阐述，但其存在并不是通过观察而建立起来的。[67]

一方面，他希望避免将人类的社会活动降低为分析个体的生物或心理功能；另一方面，他相信，承认人类活动具有独一无二性的形而上学并不能满足科学的需要。因此，涂尔干试图为社会学领地确立界

限，使之成为一门具有自己的研究对象和方法的科学。

涂尔干试图在生物学和心理学道路以及形而上学和宗教道路之间独辟蹊径，这一点明确地反映在《社会学方法中的规则》(*The Rules of Sociological Method*，1895年)一书中。他认为，“首要和最基本的规则是：将社会事实作为事物。”[68]涂尔干将社会事实界定为“无论固定与否，能够对个体发挥外在限制的行动方式；或者是说，这类行动方式在既定的社会中具有普遍性，同时，其本身能够独立于各种个别的表现形式。”[69]在这一定义的背后隐藏着涂尔干的如下论点：社会事实不同于有关个别意识和信念的事实。我们生于其中的社会领域提供了一面镜子，透过它我们能够理解我们自己以及我们在其中相互影响的世界。涂尔干举例指出，教会会友并不创造出我们生于其中由信念和实践组成的领域，但这些信念和实践会塑造、主宰信仰者的灵性生活。这类信念和实践先于个体而存在，这意味着它们的存在外在于教会会友。进而言之，这些社会实在具有它们自身的生命，在很大程度上非任一个体的能力所能改变。因为这些社会力量外在于我们，独立于我们的控制力之外，所以，它们符合上述事实定义。 314

这些社会事实而非个别事实，不仅具有不同的种类，而且可以接受科学研究，因此是“事物”。“所有既定的一切，所有服从观察的一切，因此具有事物之特征。将现象视为事物，就是将它们视为材料，这些事物构成了科学的出发点。”[70]观念不能直接为人所观察，但社会团体中的实践则能按照科学方式予以研究。[71]因此，正如我们于在先的物理原因中寻找物理实体和活动的结果一样，如果我们正确地观察和分析普遍流行的社会实践(或事实)，我们就能决定这些社会“事物”形成的方式以及原因。

涂尔干将社会事实视为事物的思想典型地体现在《自杀论》(*Suicide*，1897年)一书中，在此他第一次根据严格的经验方式处理社会学问题。《自杀论》之所以能够发挥持久的影响力，在很大程度上要归于如下事实：它抓住表面上极其个别的现象——自杀，证明它如何适应于社会学范畴。该项研究以探讨有关自杀的惯常解释为起点，如遗传、气候、贫穷、居住环境以及酗酒等，并一一予以批驳。涂

尔干深信，个体的安乐不能还原为简单地加以描述的个体心理，试图证明自杀的相对流行程度与一个人所处的社会背景有关。涂尔干确定自杀的突出要素在于自杀者所在的共同体是强大还是弱小。因为共同体意识在很大程度上源于一个人的宗教关系，所以涂尔干在自杀比例与宗教归属关系之间找到了意义重大的联系。

自杀比例最高的宗教团体是新教。涂尔干发现，在他所考虑的三大主要宗教团体中，信徒可以通过礼仪与某个宗教团体建立牢固的关系，而新教则较少拥有这类手段。此外，涂尔干认为，"新教中的自杀倾向必定与激发该宗教活力的自由探索精神有关。"[72]新教徒们可能会庆祝他们从其他宗教外在的礼仪作风中解放出来，并有能力315探索新的思想和崇拜形式，但是，这种个人主义也降低了它们的共同体意识。这种孤立感削弱了新教徒对生命的爱慕。

礼仪程度较高的天主教的自杀率比新教要低。"因为天主教将大量的信条和实践体系附加在信仰之上，因此渗透于世俗生活的方方面面，并用比新教大得多的力量将它们与世俗生活紧密地联系起来。因为天主教在每个环节上以运用于不同的生活环境的强迫性的戒律的形式让信徒回到该团体，因此，天主教徒不大可能失去将他与他生存其中的信仰团体连接起来的纽带。"[73]因此，尽管天主教和新教都同样不允许自杀，但天主教通过礼仪强化这方面的教义，使其有效地成为信徒内心的一个部分。

涂尔干的研究发现，尽管与新教和天主教相比，犹太人的教义对自杀较少限制，但犹太人的自杀率最低。但是，犹太教具有最强烈的团体身份意识，这种意识通过礼仪和迫害得到了强化。"的确，犹太人长期以来受到基督教的指责，这在他们当中形成了非同寻常的团结感。他们需要抵制普遍的敌意，他们不可能自由地与他人交流，这迫使他们在他们当中形成了精诚的团结。"[74]

简言之，涂尔干发现，与共同体保持高度联系与低自杀率倾向之间有着关联。换言之，当个体成为某个社会的一部分，他或她才相信其生命具有意义。如果个体能够整合人的共同体没有以道德为核心，那么，个体在寻找他或她生命的目的上会遇到困难，因此会缺少继续活下去的理由。此外，正如我们在上文认识到的，涂尔干强调实

践和礼仪在将整合意识渗入团体方面发挥着重要作用。因此，涂尔干认为，某一特定的宗教借以产生共同体意识的客观有效的机制，比起它的反自杀教义要重要得多。

> 如果宗教能保护人免于自我毁灭的欲望，那么，这不是因为它用别具一格的论点向他宣讲要尊重他自己的生命，而是因为宗教是一种社会。构成这种社会的是一定数量的信念和实践，它们为一切坚持信仰和传统，因此也是一切坚持履行义务的人共同持有。这种集体意识状态，其数量越是众多，力量越是强大，那么，宗教共同体的整合力量也就越强大，其保存生命的价值也就越大。[75]

316

社会和集体意识

与涂尔干同时代的许多社会理论认为，个体在时间和逻辑上优先于共同体。霍布斯的追随者认为社会由个体一致同意的社会契约所形成。斯宾塞认为社会归属感是追求推动个体利益的自然结果。相反，涂尔干认为，社会团结建立在先在于社会契约的道德基础之上。除非我们相信他人能坚持契约的目的，否则的话，我们无法共同生活。形成社会根基的相互信任感依赖于涂尔干所谓的 *conscience collective*，通常翻译为"集体意识"(collective consciousness)。他将集体意识界定为"同一个社会中，该社会形成具有生命的确定的体系，普通公民共同拥有的全部信念和情感"。[76]

法语 *conscience* 既指良知，也指意识，而涂尔干所说的 *conscience collective* 包括这两层意思。集体意识告诉我们社会认为什么样的观点重要、真实、确切、在道德上是正确的。换言之，"因为集体意识是意识中的意识，所以，它是精神生命的最高级形式。"[77] 因为这种共同意识渗透于个体的社会生活，它能产生构成一切社会基础的对他人的义务感。因此，像个体意识一样，集体意识鼓励或禁止社会成员的某些行为。

就集体意识管理共同体的行为来说，涂尔干认为，这种现象塑造出共同体成员的自我、神圣、道德、时间和空间等观念。因此，与传统形而上学相反，涂尔干认为，这些观念与其说是独立于我们集体意识而存在的实在，不如说是集体意识的产物。例如，正确和错误并不是指我们是否违背植根于宇宙结构的形而上真理。涂尔干反对这种观点，并指出，“存在许多行为，它们业已并将继续被视为是犯罪，但在本质上它们对社会无害。触摸被奉为图腾的物品、触摸不洁净的动物或人、让圣火熄灭，这些有什么社会危害呢？”[78] 此外，他认为，“甚至当某种犯罪行为的确危害社会的时候，认为该行为带来的危害程度必定与它引起的镇压强度成正比，这也是不正确的。”[79] 因此，涂尔干下结论认为，“只有当某种行为强烈地冒犯并限定了集体意识状态，它才是犯罪。……换言之，我们不能说因为某种行为是犯罪，所以它动摇了共同意识，而是说因为它动摇了共同意识，所以它才是犯罪。”[80]

317

因为若缺乏由共同意识提供的根基，社会就不会存在，所以，无论是有意还是无意，惩罚犯罪代表人类维护社会的努力。“那么，它[报复]包括真正的防卫行为，尽管这是一种直觉性、非反思性的行为。我们只报复那些伤害我们的人，而那些伤害我们的人总是危险的。”[81] 此外，假定涂尔干将犯罪界定为破坏共同体意识，那么，侵犯社会就不仅危及社会中的个人，而且“破坏从某种意义上说是超验的权威”。[82] 当社会规则受到破坏，这也就在冒犯社会赖以维系的一切。因此，报复是社会关系的更新，是社会牢记什么是使之凝聚在一起的仪式。“无论什么地方建立了指导性的权力，其首要和基本的功能就是形成对信念、传统和集体实践的尊敬；也就是说，要捍卫共同意识，反对一切来自内部和外部的敌人。”[83] 因为那些在共同体之外的人也站在道德同情心包括的圈子之外，因此各种社会能够对野蛮地处置那些被视为反抗者、无信仰者和异端的人抱宽容的态度。

正如在道德中一样，涂尔干将时间和空间视为社会建构的产物，而非形而上的实在。基督教传统根据基督诞生［A. D.，即拉丁文 *anno Domini* 的缩写，意为“（在）耶稣纪元”］来数算年份。犹太人遵守第七日（安息日）为崇拜日，或是将日落定为祈祷的时间。在这些

例子中，时间观反映出以这些共同体为核心的思想。但是，在犹太教和基督教的神圣著作中，因为原始文化没有这方面的需要，也就极少精确地度量时间。相反，我们现今复杂的交换体系需要精确的度量时间的手段，所以，西方社会将钟表时间规定到秒，并敏锐地意识到（正如我们度量的一样）每日的时间。同样，人们根据某个社会中的集体意识指定某些地方为圣地，无论它是庙宇、足球馆，还是大楼。涂尔干的观点是，关于道德、空间和时间循环的信念与其说是以实在自身为根基的，不如说实际上是与社会相关的，随着集体意识不断转轨，它们也会发生变化。它们看上去牢固不变、服从于我们，这只反映出共同体意识塑造我们的观念所达到的广度。

318

集体意识的形成

如果集体意识塑造我们的世界观，甚至塑造我们赖以理解世界的范畴，那么，我们就需要理解它是如何形成的。但是，我们必须小心我们提出这个问题的方式，以防我们偏离到假定我们能够中立地观察宇宙的形而上学道路上。涂尔干认为，“如果个体所知道的不过是他自身以及物理宇宙，那么，他就不会上升到思考无限制地超越他及其周围一切的力量。”[84]形而上学从个体出发，然后转向集体意识，这一开始就目标不正确，陷入“鸡与蛋”孰先孰后的问题。相反，共同体理想先于个体而存在，个体生于集体意识之中，共同体理想在个体心中形成将世界理想化的潜力。

> 正是在吸收由社会详细阐述的理想的过程中，个体才能思考理想。正是社会在其活动范围内引导个体，由此使他获得提升自身超越经验世界的需要，同时社会还通过思考其他理想来装备他。社会在建构自身的同时建构了这个新世界，而这个新世界表达的正是这个社会本身。因此，无论是对于个体而言，还是在团体之中，理想化的能力对此并没有什么神秘感。而人仅仅能与他自身的生存条件和睦相处，这也不是什么奢望。[85]

随之涂尔干认为人类在构成上具有社会性，我们创造超验

319 者——上帝、灵魂、道德真理或时间和空间，这种能力是我们社会本性的天然功能。

理想化的机制就是个体将集体意识内在化。当这种内在化发生的时候，它形成如下信念：集体意识的内容具有比我们自身更高的起源。“一言以蔽之，在人类世俗生命经过的真实世界之上，人类安置了在一定意义上只是在思想中存在的另一世界，但是，他将最高的尊严归于它。”[86]通过这种途径，我们知道神圣的观念是如何产生的。“我们所定义的神圣就是增加到真实世界之上、超越这个世界的某种东西：现在理想就与这个定义相符合；我们的解释不能顾此失彼。事实上，我们已经认识到，如果集体生活唤醒宗教思想达到一定的强度，这是因为它产生出能够改变心理活动条件的兴奋状态。”[87]换言之，这种从集体意识内在化中形成的神圣感呈现出它自身的生命，也塑造我们的世界观，而非仅仅是个别信念的总和。[88]现在，外在于社会成员的新的受造物——集体意识——向沉浸其中的生命施加命令了。

涂尔干认为集体意识形成我们的神圣感，这有助于解释为什么即使他个人没有宗教信仰，但对宗教抱着浓厚的兴趣。“如果宗教产生出构成社会本质的东西，那么，这是因为社会观念是宗教的灵魂。”[89]涂尔干相信，宗教是社会团结的表现形式，这使涂尔干将真理问题从追问外在于社会学研究领域的特定宗教的**内容**转为追问一切宗教的信念的**功能**。从这种功能主义视角出发，涂尔干接着认为没有一种宗教是虚假的。“社会学中的一个必不可少的基本条件就是，人类制度不能依赖于错误和谎言，若无这一点，人类制度就不会存在。如果人类制度没有根据事物的本质建立起来，那么，它在事实中会遇到它可能战胜不了的抵制。所以，当我们开始研究原始宗教的时候，我们确信这些宗教忠于并表达了实在。”[90]但是，涂尔干接着认为：“人们必须知道如何从象征的背后达到实在，象征表现实在，而实

320 在赋予象征以意义。”[91]信徒理解在他或她的宗教信念和实践背后的实在上会犯错误，而社会现象不会撒谎。因此，有可能“信徒用来将它们[宗教信念]合理化的理由可能是，通常就是，错误的；但是，真正的理由不会消失，科学的责任在于发现它们”[92]。

涂尔干的《宗教生活的基本样式》最全面地考察了人类的灵性，在此他的目标是运用社会学科学来拔除宗教信念中的错误教义，以便弄清楚“始终存在的各种原因，大多数宗教思想和实践中最本质的样式都离不开它们”[93]。在各种宗教信念和礼仪的变化背后，涂尔干找到了一个共同的功能。“一言以蔽之，宗教是象征体系，社会凭借它认识自身；它是典型的集体存在的思维方式。”[94]换言之，宗教提供宣讲集体意识的手段。因此，涂尔干发现关注宗教之间彼此区别的要素并不重要。所有宗教所履行的使命是将社会成员彼此联系起来。

宗教中的统一力量永远是一个秘密。信徒们所体验到的合一感，他们称之为拯救，实现了人类的本质需要。但是，在信徒们看来，似乎正是蕴涵在他们的宗教中的上帝和信念带来了安乐感，涂尔干说道，“事实上，无论是谁真正地践行某种宗教，都非常明白，正是偶像带来了喜悦、内心平安、宁静和热情，对于信徒来说，这些是他信念的经验证明。”[95]事实上，信徒所认为的由上帝赐予的拯救就是接受共同体。人类需要拯救感，只有当人类由集体意识紧密地联系在一起，才可能有这种拯救感，而宗教在传统上就提供了这一点。

向现代社会转型

在涂尔干时代，传统的宗教共同体依赖于权威来维系它们的信念，一般具有高度的同质性，现在则让位于以复杂的劳动分工为特征的共同体。随着现代社会日益联系紧密和多样化，因为复杂的劳动分工需要与宗教团体之外的人来合作，所以，人们认同的领域增大了。此外，因为每个人在共同体中都有他或她自身特定的角色，所以，社会多样性日益增长，社会需要个人拥有更大的自由。这些意义深远的社会变革带来的结果是，建立在传统模式上的集体意识不足以应对正在出现的现代世俗社会。

321

这一迅速的社会转型形成涂尔干所谓的“社会反常”(anomie)。体制结构业已变化，而民众尚内在地需要共同体意识。原先由宗教及其礼仪满足这种需要，但现在宗教正在被世俗社会结构所取代，而

产生新的集体意识的机制尚未成熟。这就形成了社会反常，一种不平衡状态，在此社会价值陷入混乱之中。因此，涂尔干相信，社会迫切的需要是形成新的礼仪，滞后的集体意识通过这种中介才能赶上社会结构。直到那时，民众将不会经历到无根感，不会失去拯救感和安乐感。

这种社会反常环境让社会转型处于困难时期，但涂尔干认为，这一趋向世俗社会的运动具有积极作用。在他看来，在复杂的劳动分工促进下的道德基础能够对他人更加宽容，能够比宗教为交往行动提供更加理性和有效的根基。因此，现代工业社会结构将逐步取代作为集体意识承担者的宗教。换言之，涂尔干相信社会科学指出了民主的方向。“正如低级社会的理想就是创造或维系尽可能紧密的共同生活，个体就消融在这种共同生活之中，而我们的理想则是让社会关系一直保持最大的平等，这样可以确保我们社会中一切有用的力量能得到自由的发展。”[96]

根据涂尔干的看法，是科学而非宗教能更加有效地指导社会上一切有用的力量得到发展。但是，这不需要我们全盘抛弃宗教。“科学拒绝赋予宗教的，不是它存在的权利，而是它武断地判定事物的本质和声称自身具有认识人类和世界的特殊能力的权利。”[97]科学是通向认识的道路，但是，涂尔干提醒到，我们不能消灭人性中产生宗教的东西。

322

> 宗教包含着永恒的东西，宗教必定要保留一切特定的宗教思想赖以不断地包裹自己的象征。没有哪个社会不觉得需要每隔一段时间就支持、重新确定保持统一和个性的集体感以及集体观念。现在，这种道德改造只能够通过重聚、集会和会议的方式形成，由此个体紧密联系在一起，他们共同重新确定他们的共同情感；因此，仪式形成了，这些仪式与固定的宗教仪式，无论是在目标即所要产生的结果上，还是在用来获得这些结果的过程上，并没有什么差别。基督徒集会庆祝耶稣基督一生中的主要日期，犹太教集会铭记出埃及或摩西颁布十诫，而公民重新团聚是为了纪念在国家生活中颁布的新的道德和法律制度或某个重

要事件，前两大集会与后者之间存在着什么重要差别吗？[98]

随之涂尔干同意孔德的观点，即社会实在不能排除上帝，它是用来形成、沟通道德信念和共同体团结的载体。社会将一直需要礼仪及其神圣的时间和地点，以便在成员中形成整体感。但是，随着社会日益复杂和包罗万象，宗教象征必须被诸如旗帜、国歌一类的世俗象征所取代，后者成为我们借以获得崇高和圣洁感的手段。

涂尔干的意义

以下几个理由可以说明作为社会学奠基人的涂尔干享有杰出的地位。首先，涂尔干为科学地研究社会提供了模式，是最早倡导由意识形态方法转向描述性模式的人之一，前者将社会科学作为辩护的手段，后者则试图得出远离个人喜好的结论。换言之，涂尔干所支持的社会学方法关注信念的功能而非形而上的真理，这成为该学科非常重要的基准。

323

其次，一方面，涂尔干与孔德的观点一致，认为社会需要以道德为核心，礼仪是强化促成统一的情感的必要手段；另一方面，他又超越了他的前辈。孔德倾向于简单地确定这些社会条件是必不可少的，而涂尔干则证明它们在形成集体意识上发挥作用，由此使之建立在牢靠的基础之上。此外，孔德倾向于将宗教情感描述为吸引头脑简单者的最有效的手段，这意味着这类情感可能会被摒弃——至少科学精英们会这么做；而涂尔干则认为人在本性上具有宗教情怀，即使这种超验感不需要传统意义上的那种宗教。

涂尔干将人理解为宗教存在，这本身就是一项重要贡献。在涂尔干时代，许多社会思想家们认为科学将会且应当完全取代宗教。但是，如下事实挫败了他们的看法，即科学在无数不同的阵地上挑战传统宗教的基本信念，甚至许多人放弃了长期恪守的信条，民众依然具有强烈的宗教情怀。涂尔干认识到超验感不会被取消，这在他那个时代引起人们极大的兴趣，在后二战时代，许多人失去科学信仰，不再认为科学是一切人类难题的答案，涂尔干的这一看法也许具有

更大的影响力。涂尔干认为，我们不能将超验观念抛在一边而一无所失，这种观点再度提出如下问题：人类灵性中的实在意味着什么？它起源于何处？

最后，涂尔干的知识社会学思想认识到信念和实践存在着各种差别，由此产生了震撼性的影响。在形而上学模式之下，人们用不变和超越观察的标准来反对信念上的变化。当然，就这个标准到底是什么以及如何发现这个标准又产生了无休止的争论。涂尔干试图从集体意识出发解释像上帝、道德以及时间一类的范畴，这被许多人视为大刀阔斧地解决形而上学难题的有效途径。即使他指出这类范畴并不超越于既定社会表达自身的手段，因此有点言过其辞，但他使人们不再可能否定社会视野对我们的人生观所产生的深远影响。

324

涂尔干对人类形成超验的能力的理解在一些重要方面与费尔巴哈相似。他们都认识到我们的超验观念和形而上学观念具有社会根源，主张这些思想的真正来源对于信徒来说又不是明晰的。同样，他们虽然在方式上稍有不同，但都认为要以世俗的人取代上帝。[99] 费尔巴哈和涂尔干提出的关键论点是相同的：如果我们将某种正当的人类需要孤立起来，看看某个社会的信念与实践如何满足这一需要，那么，我们可以推论出，这些信念和实践的根源是需要本身。这一点使涂尔干从功能出发解释社会现象，容易受到与费尔巴哈一样的批评。他们都将如下两个问题的答案混淆了，第一个问题是“这有何用？”，第二个问题（也是受到忽略的原因）是“这是什么？”。换言之，传统认为在社会之外存在着实在（如上帝、正确与错误、时间），涂尔干证明关于这些实在的观念具有社会功能，但这并不必然证明这类实在若无社会信念就不能存在。涂尔干或许会认为形而上学有关上帝或时间一类的实在不属于社会学问题，但他又拿不出证据来说明它们对其他学科来说是无效的。

其次，在涂尔干热忱地将社会学从心理学中剥离出来的时候，他关注的是社会中促进统一的因素，而忽视了社会当中分化和离异的一面。例如，在宗教中存在着许多反文化的要素。一方面，信仰共同体的确吸收了既定社会中绝大部分的集体意识，而且集体意识就存在于这个社会之中；另一方面，它通常明确地反对该社会的社会准

则。进而言之，这些宗教自身就有许多行动者并不适合于涂尔干的观点，例如虔诚的隐士或先知，他们发挥牛虻一样的作用，斥责那些与社会准则妥协的信徒。

最后，涂尔干对新世俗主义采取乐观主义立场，这也面临许多困难。看到传统宗教信念、结构和制度逐渐消失，他不会感到难受，但是，他又相信由宗教推动的社会团结是人性的根本。他没有充分证明原来由宗教教义和礼仪提供的共同体意识如何可以由世俗礼仪来复制。如下事实使该问题进一步复杂化，即他认为他自己处于社会反常时期，在这个时期，因为世俗礼仪尚未完全取代宗教机制，所以民众缺乏共同体团结感。如果这种处境的确存在，那么，他没有从他自身的世俗社会经验中找到证据来支撑他的观点，即世俗象征、信念以及实践能够提供宗教曾经提供的社会黏合剂。

325

马克斯·韦伯

作为现代社会学奠基人之一的马克斯·韦伯(Max Weber，1864—1920年)与埃米尔·涂尔干并驾齐驱，但是，尽管他们在活动年代以及专业旨趣上有着不同寻常的重叠之处，但两者的思想在许多重要方面存在差异。[100]首先，韦伯将历史意识带给社会学，而涂尔干缺少这一点，他用来分析的范畴通常是静态的。其次，正如我们已经看到的，涂尔干相信宗教教义在理解信徒的行为上相对来说并不重要。但是，韦伯认为，因为教义上的差异会导致行为上的变化，因此信念就是必要的起点。所以，韦伯不像涂尔干那样认为一切宗教阐述的仅仅是同一种推动力，而是认为信念上的差异是社会学研究的对象。再次，当涂尔干尽力表明社会活动不同于个体行为的时候，韦伯则将个体动机作为社会学研究的核心。最后，我们发现韦伯对社会运动几乎不抱强烈的乐观主义，而这种乐观精神在韦伯时代弥漫于社会科学的许多方面。

韦伯的父母性情各异。他的母亲自小受加尔文宗熏陶，为人温和、谦让，做事讲原则，有义务感。而韦伯的父亲逐步攀升，由职位较低的政府官员晋升为德国国会议员。这一地位和声望让小韦伯有机

会接触到德国的许多知识分子，而他父亲在政界的提升得益于小韦伯开始厌恶的机会主义妥协。在家里，老韦伯为人苛刻、专断，虐待326 妻子和子女，随着时间的推移这个令人伤痛的问题日益恶化。

韦伯在海德堡大学读书期间，就显露出双亲身上的倾向。一方面，他借酒度日，喜好决斗，另一方面，又热烈地投身于研究，他在这二者之间保持平衡。在韦伯读完学位之前，他需要到斯特拉斯堡服兵役。在这里，他与舅舅历史学家赫尔曼·鲍姆加登（Hermann Baumgarten）及其妻子建立了密切的关系。鲍姆加登成为塑造韦伯对历史感兴趣的人物，而他一贯坚持的政治原则也塑造了外甥的政治学方法。韦伯的舅妈为韦伯提供了新教伦理理想的典范，这一点突出反映在他后来对西方文化的分析上。

韦伯在服兵役结束后，回到家乡与父母生活了8年，由于父亲的专横以及自己经济上依赖父亲，怨恨日益加剧。在此期间，韦伯读完哲学博士学位，获得教授罗马农业史的教学资格，并在柏林大学以法学讲师身份开始教书生涯。1893年，韦伯在弗莱堡大学获得经济学教职，这让他有机会离开父母。他的幸运之星迅速升起，1896年他接受聘请来到海德堡大学。但次年他回家探望父母，似乎无量的前程突然中断了。韦伯忍受不了他父亲对母亲的虐待，两人发生激烈的冲突，韦伯命令父亲离开。一个月后，老韦伯因急性中风去世。

父亲的过世导致韦伯精神崩溃，韦伯5年后才从中恢复过来。在此期间，他四处旅行，求医问药。在他业已放弃医治之后，1903年，韦伯逐渐神秘地恢复健康，再次能够正常思考了。1904年，韦伯在圣路易斯发表自精神崩溃以来的首次公开讲演，其后用三个月时间周游美国。他对美国精神的观察有助于他形成有关新教世界观影响资本主义经济以及西方政治结构的思想。

韦伯在回到欧洲之后，开始用10年时间勤奋著书，成绩斐然。327 但第一次世界大战中断了这一多产的时期；一战期间，韦伯监管9家军队医院。当战争结束的时候，韦伯着迷于德国政治生活，试图帮助德国重建家园，矫正将德国引入战争的难题。作为德国民主党的创建人，韦伯相信他会被提名为该党主席的候选人。但是，韦伯不愿意发展提名所必需的政治关系，他相信这需要他采取他父亲所做的妥

协，所以最后没有获得成功。在韦伯再度有机会竞选民主党主席的时候，他感染肺炎，并于1920年去世。

韦伯的社会学方法

韦伯将社会学界定为"旨在阐释性地理解社会行为，以便解释其原因、过程和结果的科学"。[101]当韦伯详述这一表面上四平八稳的定义的时候，他开始和其他社会学家们分道扬镳。首先，韦伯不赞成如下设定，即社会科学方法应当与自然科学方法一样。一方面，自然科学家的研究对象没有回应；它不会将意义赋予其行为，而只是顺应那些可客观抽象地加以界定的规律；另一方面，社会科学的研究对象（如人）将意义赋予其活动。此外，甚至当人在考虑无生命对象的活动的时候，人也会将目的和意义赋予人造物。"若未参照这种意义的话，这类对象就依然完全难以为人所了解。因此，对象之为人所了解或理解的是它在发挥手段或目的的作用上与人类行为相关；可以说，行为者或行为者们已经意识到这种关系，他们的行为业已适应这种关系。只有根据这种范畴，'理解'这类对象才有可能。"[102]最后，研究者的主观兴趣以及价值观会决定他们将要考虑的人类行为有哪些层面具有研究的价值。因为社会学家活动的领域充满价值，所以，社会学不能简单地照搬自然科学方法。

韦伯第二个背离流行看法的重要方法论体现在他对社会学旨趣的基本构成的理解上。涂尔干认为，社会实在只有求助于团体才可得到解释，而韦伯则认为，社会学方法必须以个体为出发点。"不存在像能够'行动'的集体人格一类的东西。在社会学背景当中，当人们涉及国家、民族、法人、家庭或军队，或类似的集体的时候，其包含的意义刚好相反，只涉及作为个体的人实际或可能形成的某种社会行为的发展。"[103]因为只有个体根据目的而行动，所做的也都事出有因，所以社会学以个体为起点。"就行动着的个体将主观意义赋予他的行为来说——无论这种意义是公开的，还是隐藏的，也无论是会被排除，还是得到默许，我们所谈的都是'行动'。就行动的主观意义考虑到他人行为，以及因此在行动过程中以此为方向来说，行动具有

328

'社会性'。"[104]

因为韦伯告诉我们社会行动与主体的动机和意义密不可分,这就必然需要解释,从而表明社会学如何可能成为一门科学。韦伯从一有趣的角度认为,仅仅**因为**人类活动依赖于根本的价值观和动机,所以社会学是一门科学。动机是行动的**理由**。这意味着人类追求的任何事情在一定意义上都是理性的。很明显,这一理性定义完全不同于启蒙思想,在后者看来,理性是我们将我们的思想过程连为一体的客观理想。对于韦伯来说,理性指我们行动的理由,即使这些理由对他人来说明显是不理性的。因此,为了理解目标团体(Subject Group)的活动,我们必须首先领会该团体从中形成的世界观:"对于关注行为之主观意义的科学来说,解释离不开掌握复杂的意义,因此得到解释的可为人理解的行为的实际过程蕴涵于这种意义之中。"[105]一旦"这种复杂的意义"得到理解,我们会通过比较和概括来分析团体的活动,根据规律来表达我们的研究结果。因此,即使根据我们的定义被考虑的活动可能是不理性的,但我们对现象的阐释依然要服从于科学证明规律,能够得到公开的检验。

我们把握一个目标团体的动机的过程涉及韦伯所谓的 *verstehen*,其意思大概为"同情性的理解"(sympathetic understanding)。通过同情式理解,我们将我们自己投射到我们正在研究的对象世界,以便像他们那样体验生命。因为相似的活动可能源于迥然不同的动机,所以通过简单地观察外在因素做不到这一点。例如,将小孩抛到火中作为宗教祭品,这对大多数人来说似乎是不理性的行为。但是,如果我们能理解参与其中的个人的思想世界以及动机的话,我们就能搞清楚他们为什么会相信这种献祭是理性的,即使这并不合乎我们个人的逻辑准则。

329

在一些地方,韦伯承认达到这种同情式理解是非常困难的。他认为,"我们体会原始人的感受的能力不会……[比我们认识]动物意识中的主观状态[的能力]要大。"[106]甚至当时间距离不成问题的时候,"经验表明,人类行为趋向于许多终极的目的或价值观,即使有时候我们在智性上能掌握它们,但通常我们不能完全理解它们。它们越是不同于我们的终极价值观,我们就越难以报以同情式理解。因

为我们要依赖于特定情况所处的各种处境，所以，我们必定要么甘于纯粹从智性来理解这些价值观，要么在这样也不成功的情况下，我们偶尔必须将它们作为既定事实照单接受。”[107]但是，一般而言，韦伯自信这类障碍可以被克服，我们能达到同情式理解：“为了理解凯撒，人们不需要成为凯撒。”[108]

我们试图对社会团体或结构获得同情式理解还会遇到另外一个问题，这就是整体具有的属性并不真正属于团体内部的每个个体。集体包括各种各样的个体，他们并不表现出归于团体的所有特征，在一定程度上他们没有表现出这些特征。这导致韦伯提出“理想型”(ideal type)这一概念。“通过单方面地强调一个或多个观点，通过综合诸多不同的**具体的个别**现象，这些现象四处分散、不连贯，大多时候会呈现出来，偶尔也会不出现，根据单方面强调的观点，将这些现象安排成为统一的**分析**结构，一个理想型就形成了。”[109]因此，理想型属于理论工具，就社会实在可以提供经过净化的要素，而非统计学上的平均数。它将某些特征结合为统一的整体，以之作为比较的试金石。因此，当韦伯论及新教的时候，在他心中并没有个别新教徒或新教团体。正如韦伯告诉我们的，“找到一个真正的现象，它能完全与这些理想化地建构成的纯粹类型中的一个相吻合，这种机会极少有。”[110]相反，理想型是概念工具，可以让我们将新教与其他社会实体区别开。 330

不仅具体的实体不能完全与理想型所具有的特征相一致，就是包括在这种类型之内的个体也时常没有意识到他们行为的来源。

> 在绝大多数情况下，实际行为是在其主观意义没有得到明确阐释的半意识或实际上无意识的状态下进行的。行为者可能模糊地“认识”到这种意义，而非“知道”他正在做什么，也非明确地自我意识到这种意义。在大多数情况下，他的行为受制于冲动或习惯。只在偶尔的情况下，以及在大多数行为统一的情况下，通常只有在一些个体当中，行为的主观意义，无论是理性的还是非理性的，才清楚地进入意识。[111]

因此，例如，大多数符合韦伯著述论及的官僚政治类型的人可能只会

模糊地意识到官僚政治模式如何建构他们的日常生活或思想方式。

理性社会的呈现

韦伯生活其中的20世纪早期世界非常不同于他祖辈们生活的世界。在短短数代之中,欧洲西部、英国和美国已经从以物品交换为基础的农业经济转变为具有管理中心的工业社会。尤其是在像印度和中国一类古老社会尚未经历这种生产和社会结构上的革命的时候,解释这一在社会、政治和经济上发生的迅速转型就尤为必要。韦伯相信这一转型的关键在于社会的理性化。

我们已经认识到,韦伯相信一切行为都有某种基本原理作为推动力。因此,当韦伯在此背景下提出理性化的时候,他想表达的精确含义是指以目标为本位或有目的的(*zweckrational*)活动。他将这与三种对立的理性类型做了比较。第一个理性类型是价值本位331(*wertrational*)。价值本位追求的目标明显不符合局外人的理性法则,但人们可以通过理性手段来追求这一目标。例如,我们可能会认为将一生奉献于创作某一种艺术品是没有意义的,但艺术家采取步骤获得这一目标反会被他人视为一种理性过程。第二种理性类型指以情感忠诚为基础的动机。如果我们理解某种情感类型,即使我们不能体会这种情感,我们也可能会理解某个人参与某种活动的原因。因此,我们中许多人可能会不赞同,但能够理解父母为什么会袒护他们明显犯了过错的小孩。第三种理性类型是传统,传统结构借此建立让人追求的目标以及手段。该类型的一个事例就是按照圣书上的规定通过洁净礼来净化灵魂。

对于韦伯来说,这里的核心问题在于:是什么推动西方国家从最初的三种理性类型转变为现在占据主导地位的目标本位理性的?韦伯相信,解决问题的钥匙可以在社会秩序中的权威和合法性机制当中找到。每个社会制度的基本要素之一是存在某种形式的权威。韦伯认识到社会学必须关注掌握权威的个体,但其独特贡献在于考察了领袖及其施加权威的对象之间的关系。韦伯认为,“每个真正的统治形式都意味着要有最少量的自愿顺服,也就是说,需要(建立在利

他动机或诚心接受之上的)服从的旨趣。”[112]韦伯所谈及的旨趣将施加权威者的统治合法化了。因此,我们若还未理解由追随者赋予领袖的合法化,那么,我们就不可能理解权威。

韦伯确定了三种社会权威形式及其相应的合法化形式。第一种是传统权威,在此人们相信由最高级权威将权力授予某个人。因此,并不是由长期的实践来决定利用直系后代作为选择君王的手段。相反,神权思想强化了这一做法,人们相信上帝授权给占据王权者。同样,因为祭司阶级被视为被上帝指派的人,他们的权力由此形成了。这一结构的合法性取决于“建立并相信古老的传统具有圣洁性,相信在这种传统之下施加权威的人具有合法性”。[113]

332

根据韦伯的看法,传统权威的典型形式是家长式专制制度。在这类制度中,公共领域和私人领域之间的差别微乎其微或根本没有。王国的财富由国王任意支配,属于他的私人利益,而肩负行政责任的人通过家庭关系或友谊与统治者建立关系。家长式专制制度的困难在于不能在大规模范围内发挥有效的作用。因为所有权力均来自高层,所以信息和目标通常会丢失,也就是说,信息和目标在按照等级自上而下传递的时候会被下属官员误解或暗中推翻。

韦伯考察的第二种统治形式是超凡魅力型权威。“‘超凡魅力’(charisma)一词被用来指个人人格中的某种品质,据此,他被人们认为是出类拔萃的,是被赋予超自然、超人,甚或至少异常的力量或品质的人。”[114]因而,与传统权威相反,超凡魅力型社会结构依赖于个体而非过去,这通常使这两种结构相互冲突。“在超凡魅力型权威领域内,它会批判过去,在这种意义上,它是一种特别革命的力量。”[115]超凡魅力型领袖从追随者的信仰中获得合法性,依赖于“追随者献身于个人身上,以及由他(超凡魅力型权威)启示或授予的规范或命令当中所具有的不同寻常的圣洁、英雄主义或模范品质”。[116]

在这种模式中,具有革命精神、超凡魅力的个人的核心显示出该模式不太稳定。当革命完成或当领袖在追求中犯错误或死亡时,“他的追随者会抛弃他,因为纯粹的超凡魅力模式所承认的合法性仅仅源于经时间一再证明的个人力量。”[117]进而言之,因为从本质上,超凡魅力型模式在体制上缺乏下层基础,所以,比起其他权威形式较难持

久。“超凡魅力型模式不知道有正式、有章法的任命或解雇，也没有谋生之道、晋升或薪水，没有监督或上诉团体，没有地方或纯粹法律意义上的司法，没有按照官僚政治方式组成的永久性机构，这些机构可以独立于现任领袖和具有超凡魅力的个人。超凡魅力是自主的，它设定了自己的界限。”[118]

333 最后一种统治模式是官僚政治权威。官僚政治制度不是通过传统或鼓动能力，而是通过根据理性原理建立的规则获得权力。这些规则规定一定团体内的所有成员应有的权利和义务，并“相信颁布的规则合乎法律，相信根据这些规则提升为权威的人有权发布命令(合法的权威)”，由此而获得合法性。[119]一方面，官僚政治制度从根本上反对传统权威模式；另一方面，二者“都具有最重要的一个特征，即连续性。在这种意义上，二者都是日常生活中的结构”[120]。在我们深入探讨官僚政治制度的特征之前，有必要考察长期存在的传统社会制度是如何被官僚政治制度取代的。

新教伦理与资本主义精神

逐渐地，这些掌握传统权威的人被拥有理性——合法的权威的人以及相应的官僚政治社会结构和资本主义经济制度所取代。但是，若要形成官僚政治制度和资本主义，如下两个要素是必不可少的。首先，必须具备一定的物质条件：货币经济，多数人能识文断字，物质基础。在其他历史时期，这些条件也曾存在过，但是，因为这仅仅是影响要素的一个方面，仅有此资本主义尚不会形成。另外还必须具备一定的“精神”。韦伯所谓的精神指官僚政治制度中以目标为本位的理性，它取代了与理性社会不一致的传统社会秩序及其“巫术似的”理论与实践。为了解释这种转变，韦伯提出新教伦理理论。

形成这种资本主义所由从出的精神的第一步是新教关于“人人皆祭司”的教义。这一教义摧毁了传统的祭司阶级享有的权威，让所有信徒获得平等权。一旦传统的领袖结构受到挑战，传统秩序中的其他要素也随之受到怀疑。原来通常由祭司权威向平信徒灌输的教义现在需要新的合理性证明手段。构成教会及其结构之根基的新基

础是理性，这要求基督教理性化和体系化。

当新教信义宗提出人人皆祭司的教义的时候，单有这一点尚不足以形成资本主义必不可少的精神。根据韦伯的看法，其中的理由在于，路德提出的职业(或天职)观鼓励基督徒满足于政治、社会和经济现状，也满足于现有的生活地位。“因此，对于路德来说，职业观依然是传统的。他的职业类似于人们不得不接受的圣职任命，成为人们必须去适应的东西。”[121]但是，对于加尔文来说，这种消极的职业观表明不情愿回应上帝赐予的机遇。相反，有目的地运用由上帝提供的资源是平信徒荣耀上帝的途径。工作的目的在于实现目标，因此成为一种职业，并被整合入灵性范围。 334

加尔文主义的职业观是由这一运动界定的另一教义即预定论的产物。预定论认为，上帝在创造宇宙之前就决定了人是获得拯救还是被诅咒。这“就使接受教会掌管的圣礼不再可能具有获得永恒拯救的意义。此外，信徒的实际行为与他的命运无关，其命运已由上帝不可测度、不可改变的旨意从永恒之中决定了”。[122]因为预定论使人的一切事工对获得拯救没有意义，韦伯认为加尔文主义能够废弃天主教“巫术似的”圣礼主义思想。[123]

乍看起来，预定论认为每个人的拯救和诅咒早在宇宙创造之先就已由上帝封好，这似乎会导致宿命论，但韦伯认为它在加尔文主义中产生出与之相反的效果。因为加尔文主义相信我们不知道我们是否已蒙拯救，这就形成了韦伯所谓的“拯救焦虑”(salvation anxiety)。“就其最无情的一面来说，这个教义[预定论]对一代人的生命而言必定首先已有一种结果，即要服从于宏大的连贯性。这就是个体心中空前的孤独感。对于宗教改革时代的人而言，生命中最重要的事情莫过于永恒的拯救，他被迫独自行走来与从永恒之中为他规定好的命运相会。”[124]韦伯认为，这种不确定感必然地产生出如下处境，即有坚定信仰的加尔文主义者将寻找“某些迹象(*Symptome*，征兆)，鉴于他不可能在对拯救绝无确定性的情况下活下去，他会根据这些迹象来决定他是否拥有这一无与伦比的恩赐”。[125] 335

根据韦伯的看法，可以算作拯救证据的就是追求有意义的物质成功：“对于信徒及其教会来说，在世俗社会秩序中，他自身的道德行

为和命运成为恩典状况的迹象，这一点至关重要。"[126]因为信仰并不促成他们的拯救，富有成效的行为就被视为上帝恩典的记号以及顺服上帝的呼召在受造世界中侍奉的确据。"清教徒在生活中的一切事情上寻找上帝的权柄，如果上帝向其选民显明了得利的机会，那么，他必须抱着一定的目的去做。因此，有信心的基督徒必定利用这个机遇，由此追随呼召。"[127]这推动清教徒们理性地去追求物质目标。

非常有趣的是，清教徒著作在追求上帝祝福的确凿的标记的时候，也对财富提出警告。但是，韦伯认为，这些警告并不禁止积累财富。"道德上真正反对的是，对财产安全放松警惕，因为懒惰和肉欲而享受财富，而摆在第一位的是，不再追求正义的生活。事实上，仅仅因为财富容易导致懈怠的危险，所以才会遭到反对。"[128]因此，只有当财富导致懒惰和纵情声色，它在道德上才会带来危险。因为获利为上帝所允许，所以这些利润又必须用于生产。另外，通过理性地追求物质目标能够带来巨大的生产率，所以，新教工作伦理对传统的统治手段提出挑战。一旦它生根，韦伯总结说，"宗教评价认为，在世俗职业中，这种无休止、连续、有系统的工作成为禁欲主义的最高手段，同时，也是灵魂再生和真信仰最确定和最自明的证据，这必定成为可以想像到的最有力的杠杆，用来扩展我们这里所称的生活态度，即资本主义精神。"[129]

向世俗的官僚政治制度转型

转向现代资本主义和官僚政治制度的第二步是世俗礼仪取代宗教基础。加尔文主义者的物质成功观引起其他人的关注，后者接着会利用这种以目标为本位的理性精神。一旦理性地追求目标在整个社会中广泛地弥散开，它在经济、政治、人际关系，甚至宗教领域的影响，对我们来说就不再那么明显了。"现时代的资本主义经济成为一个广袤的宇宙，个体生于其中，它至少像一个个体一样向他显明自己是不可改变的事物秩序，他必须生存其中。就个体卷入市场关系及其制度来说，它强迫他适应资本主义的行动法则。"[130]一旦资本主义在一般社会意识中站稳脚跟，那么，它"就不再需要任何宗教力量的

336

支持，觉得在宗教尚能被感觉到的范围内，用宗教来影响经济生活像国家控制一样属于不正当的干预”。[131]

构成资本主义经济之根基的社会结构是官僚政治制度，它因为具有高度的效率而接管、取代了传统制度。

> 因为官僚政治组织在纯粹的**技术**上比其他任何组织形式都要优越，这一直是推动它形成的决定性原因。充分发展的官僚政治机制和其他组织比较起来，确实好比是机器和非机器生产模式相类比。精确、快速、清晰、了解信息、连续性、判断力、统一、严格的服从、降低摩擦、降低物质和人事成本——在严格的官僚政治管理中，特别是在独裁政治形式中，所有这些都被发挥到极致。[132]

颁布规则和等级规定，让某种制度的各个不同部分都发挥作用，共同一致地实现制度目标，这一点使官僚政治技术的优越性得以形成。“官僚化首先为根据纯粹客观的考虑履行专业化管理功能原则提供了最佳条件。……‘客观地’从商基本上指根据**计算法则**、‘不将人考虑在内地’做生意。”[133]利用等级逻辑中的非人法则形成的组织，能够有效地承担和完成大规模的事业，让社会动用一切资源。这将一切不能推动制度目标的动机从制度中清除掉。个人利益、忠诚感、灵性关怀以及一切过去的传统都让位于能够让我们达到预定结果的理性法则、指导原则和程序。因此，如果说传统的权威形式试图将生活领域合为一体，那么“现代的文官组织将办公机构与职员的私人住所分开，而且通常也将行政活动和私人生活领域分开”。[134]

337

尽管官僚政治权威有能力提高运作效率，有效地利用资源并带来秩序，但韦伯认识到这种权威也有大量严重的问题。他首先注意到，“一旦官僚政治完全建立起来，在社会结构之中，它最不易被摧毁。官僚政治制度是将社会行为转化为有理性、有组织的行为的手段。因此，对于控制官僚政治机制的人来说，官僚政治制度是理性地组织权威关系的工具，属于首要的权力工具。”[135]因为“官僚管理一直倾向于排除公众，尽其所能地将关于它的认识和行动隐藏起来，免得

受到批判”,所以,它为上层提供的权力之大小尤为令人不安。[136]

但是,韦伯对官僚政治制度和资本主义最为关注的是官僚政治制度的效率及其吸纳个人因素之间颠倒的关系。如果生产率提高,那么个人和情感上的忠诚就必须被抹杀。“官僚政治制度越是得到完美的发展,它就越‘非人化’,它就越能够成功地清除行政事务上无法计算的友爱、仇恨,以及一切纯粹个人、非理性和情感上的因素。资本主义将之赞赏为一种特别的美德。”[137]因为规则和指导原则是官僚政治制度的生命线,就像更换机器零件一样可以替换个人。对于组织上的上下级关系来说,这一点是确凿无疑的。例如,如果规则促进政府功能运作正常,一旦这些规则发挥作用,那么,它们就获得生命力,统治者就成为多余的了。19 世纪的欧洲就发生过这样的事情,由官僚政治指导方针统治的欧洲拥有规模庞大的政治结构,发现没有君主也可以存在。

338 尽管韦伯不喜欢官僚政治制度中非人化的本质,但他没有找到一条走出来的道路。官僚政治的高效率意味着,如果个人想获得地位并参与被社会认为有意义的活动,那么,他或她就必须成为理性——合法的官僚政治制度的一个部分,甚至当这个制度会有成为韦伯所谓“铁笼”的危险的时候,也得如此。在这种铁笼之中,人类精神受困,非人化的制度规定了个人追求的目标,人类精神的力量来源于此。[138]因此,韦伯不同意社会科学界的同行们,后者认为在抛弃传统社会结构形式的运动之中人类能够获得拯救。相反,在这一非人制度的老到和效率之下,我们面临失去人性的危险。

对韦伯的评价和批判

韦伯的社会学思想在众多不同的方面发挥着影响。其有意义的贡献之一就是他试图借助于动机区分自然科学和社会科学。因为人将价值和意义赋予行动,所以人不同于人造物,社会学方法必须在方法上反思这一点。为此,韦伯主张社会科学家必须以同情的方式进入研究对象的世界,这种形成了数十年的社会学方法。

韦伯努力通过合法化机制这一透视镜来认识政治和社会权威,

这也是其重要贡献之一。这业已改变了有关社会权威的基础和本质的讨论，为分析政治转型和社会不满提供了有益的工具。与此密切相关的是韦伯有关官僚政治制度的本质和问题的认识。通过他对官僚政治制度的分析，我们能够深入洞察在个人领域中，现代制度结构和过程中的要求产生的张力，而他思想中的众多要素依然在解释组织结构和问题上有着显著的影响。

最后，韦伯认为新教伦理是现代世俗社会理性化的引爆器，这一思想引发出持续至今的讨论。许多人发现他的如下思想成为非常有用的社会科学的工具，即我们的认识需要超越一定时代的物质环境，在我们思考社会变化方面还要将意识形态视野包括进来。此外，许多人认为他所划定的加尔文主义兴起与资本主义精神之间的关系确实可信。但是，甚至那些不赞成他就二者关系所下特定结论的人也感到受到他的推动，需要再思宗教思想在塑造现代社会方面的影响这一大问题。韦伯之后的社会思想家们，与其说认为在较早期的宗教结构和现代世俗主义之间没有广泛的连续性，不如说已经重新发现二者之间存在着重要联系。 339

我们对韦伯思想中的问题领域的考察可以分为两个部分：方法论，以及受到挑战的结论。就方法论层面来说，许多人追问，在我们的研究对象中，如果价值观、预设前提和社会背景完全不同于研究者韦伯，在此情况下，他关于同情式理解的理论是否成立？因为韦伯非常清楚，对某一论题的专业兴趣极为不同于生存中关切的事情，所以，非常难以明白专业研究者韦伯如何真正地获得同情式理解所必不可少的同情。韦伯自己认为，“它们[一个研究对象的价值观]越是不同于我们的终极价值观……我们越难以同情方式去理解它们”，以至于“我们有时候必须简单地将它们接受为既定事实。”[139]但是，韦伯认为，社会学事业取决于我们是否有能力超越外在事实而发现根本的动机和世界观。因此，如果同情式理解是社会学必不可少的工具，那么，我们需要问的是，局外人是否可以有效地理解完全不同于他或她自身的世界观？

韦伯在方法论上受到的第二个批判来自于与研究对象相反的一面。韦伯认为，一旦研究者们涉入研究对象的世界，他们必须抽身回

到科学中立的立场以便分析材料，不让他们的预设前提和愿望塑造结论。但是，他也提醒我们，这位社会科学家总结说，每个人都生活在充满价值的世界中，它们在心理世界根深蒂固，以至于个体极少会认识到这些价值观如何塑造他或她的行为和思想。韦伯似乎相信，如果社会科学家认识到个人的预设前提和理想如何以及在何处不同于研究对象，这具有预防作用，可以防范结论受到污染。但是，即使这种情况真的出现，它会以为研究者能够并且会认识到他或她的假设（即使研究者们一般不会认识到他们的假设），而且不会允许这些假设来指导价值评价。

340 方法论上所涉及的第三个问题是理想型。韦伯认为，如果有的话，社会学上的实在也极少以纯粹的形式出现在具体实在中，他由此为他运用理想型这一概念工具辩护。但是，如果这些要素是由社会学家们建构的，我们就不难看到社会学家们如何就同一个实体创造出不同的理想型。韦伯认为这些理想型是他所研究的新教伦理、印度宗教、官僚政治制度或其他实体中的关键要素，但这些要素会被其他社会学家轻易地推到旁边，并会用其他的定义属性取而代之。因为研究者可以选择理想型的特征，所以理想型很容易成为研究者自身旨趣的反映，他或她的结论则成为自我实现的预言。

考虑到韦伯的著作涉猎广泛，学者们已有大量有待提问的问题。就韦伯有关新教伦理思想，我们将我们的评论限定在两点批判上。首先，韦伯也许发现个人不可能生活在由预定论形成的不确定性中，但他极少通过论证证明普通的加尔文主义者会体验到同样的拯救焦虑。如果一个人愿意接受预定论，坚持拯救在本质上是不确定的，那么，为什么他们不愿意生活在不确定性之中，而一定要打破这个体系，登其堂奥？其次，为什么加尔文主义者求助于物质、实业和成功而非其他外在证据来作为讨上帝喜悦的标记呢？韦伯就此没有提供有说服力的论证。我们不难想像，从同一种推动力中，可以形成各种回应，例如将赚来的钱交给教会或穷人，成功地将自己最优秀、最聪慧的后代培养为传道人，学术研究，政府服务，生养众多，或其他上帝祝福的外在标记，而非一定就是节俭和再投资。为什么加尔文主义选定物质成功和财富积累而非其他可能会有的要素来作为拣选的迹

象，这一点并不十分明确。

西格蒙特·弗洛伊德

西格蒙特·弗洛伊德(Sigmund Freud，1856—1939 年)漫长的生涯让他得以横跨一战前后两个不同的世界，使他成为举足轻重的转型人物。[140]但是，弗洛伊德之所以成为跨 19 和 20 世纪的关键人物，不是因为他的长寿，而是因为他的思想。他热烈地倡导科学是人类未来最美好和惟一的希望，就此他是 19 世纪的产儿。但是，他所描绘的人性服从于非理性的本能，更具有 20 世纪的特征，这使他的精神分析理论作为一种切实可行的理论而非历史古玩从一战恐惧中存留下来。

341

弗洛伊德的父亲是富有的羊毛商，但当奥地利的经济不景气的时候，他在莫拉维亚破产。随着这一逆境的来临，在弗洛伊德 14 岁时，举家迁至维也纳。弗洛伊德在此城市度过余生，只是短期在法国学习，而在人生最后几个月被迫逃离正被纳粹占领的维也纳。有证据表明，弗洛伊德自年幼就对其父平平的成就感到有些羞愧，并且相信自己比他父亲更出色。他的母亲对这位头生子(弗洛伊德的父亲在原先的婚姻中有两个孩子)宠爱有加，这培养出弗洛伊德的这种自信心。有一件小事说明他母亲如何偏爱他。10 岁时弗洛伊德坚持将家中的钢琴从屋中搬走，因为姐姐练琴使他不能安心学习，而他的母亲也顺从了他。

弗洛伊德很早就放弃了对上帝的信仰，让人觉得奇怪的是，他对其中的缘由一直保持沉默，尽管如此，他对犹太传统非常引以为傲。恩斯特·琼斯(Ernest Jones，1879—1958 年)是弗洛伊德传记作者，也是他 30 年的亲密助手。他直截了当地说道，“他[弗洛伊德]的成长没有产生对上帝或永生的信仰，也不曾表明他感到有这种需要。”[141]反犹主义一度在奥地利社会中弥漫，犹太背景可能阻碍普通学生就读大学，但弗洛伊德显露出非同寻常的前景，并进入维也纳大学专攻医学。但是，他在自传中告诉我们，“在那时，的确也在我其后的生涯中，我感到对行医并不特别偏好。我的确被某

种好奇心驱动，但好奇心引导我关注的不是自然对象而是人类利益。”[142]在弗洛伊德读大学期间，他不再倾向于学习医学传统著作。但是，他找到心理学教授恩斯特·布吕克（Ernst Brücke，1819—1892 年）做他的导师，对研究重新燃起兴趣。“最终，在恩斯特·布吕克的心理学实验室里，我找到了安宁和完全的满足。另外，还有我尊重并视为楷模的人。”[143]

342 1881 年，弗洛伊德攻读完医学学位，其后数年从事神经病学研究，自 1885 年开始，在维也纳大学做无薪大学教师，教授神经病理学。他雄心勃勃，从早期开始就在寻找能够在医学界建立功名的切入点。他最早独立尝试的研究是检测可卡因在医学上的运用。这项工作陷入困境，这也妨碍他在维也纳大学获得有薪水的教授职位。在和约瑟夫·布鲁尔（Josef Breuer，1842—1925 年）共事期间，转折点来临了。布鲁尔已经做了用来治疗歇斯底里症的催眠实验，试图通过暗示来消除病症。弗洛伊德发现的则与之相反，在催眠状态下的研究对象会回忆起她在清醒状态下没有意识到的过去事件。一旦从催眠中引导出来的时候，病症会得到缓解。布鲁尔认为病人的歇斯底里症是由早期无意识记忆的创伤引起的。弗洛伊德接受了布鲁尔的无意识理论，并在其后将之扩充，引入到其他心理学概念当中。

或许弗洛伊德从生理学转向心理学的决定性的标志是《梦的解释》（*The Interpretation of Dreams*，1900 年）一书的出版。弗洛伊德自己认为这是他最优秀的一本书。1900 年后，弗洛伊德笔耕不辍，提出奠基性的新思想，例如无意识的作用、压抑、俄狄浦斯情结、自我的结构、人类性欲的本性等，这些思想让他很快就赢得一批弟子，精神分析可能成为治疗方法，这激起他们巨大的兴趣。这次运动成长的重要标志是于 1910 年建立“国际精神分析学会”。该学会的第一任主席是弗洛伊德指定的思想继承人卡尔·荣格（Carl Jüng，1875—1961 年）。随着弗洛伊德的名声牢固地确定下来，他要求他的弟子要坚定不移地尊重他，结果，许多早年追随他的弟子因为思想上与弗洛伊德正统不同而被逐出师门。最著名的分裂就发生在弗洛伊德和荣格之间，它导致后者完全从世界精神

分析学会中分离出来，同时导致弗洛伊德系统地肃清该组织中残留的荣格主义者。

随着弗洛伊德将精神分析牢固地建立成为治疗方法，他日益将他的精力转向广泛的理论应用上。

> 我一生走过自然科学、医学和精神治疗的迂回道路后，兴趣回到很久以前让我着迷的文化问题，那时候我尚年轻，还未能够老到地思考问题。……我更加明确地认识到，人类历史事件，即在人性、文化发展和原始经验的沉淀物（其中最显著的例子是宗教）之间的交互关系，不过是自我、本我和超我之间动态冲突的反映，精神分析在个体身上研究这一冲突，——在更加广大的舞台上，这同样的过程也在不断地重复着。[144]

343

1938 年，在弗洛伊德及其家人离开奥地利之前，纳粹占领了这个国家。德国人怕迫害这样一位著名人物会引起公众的消极反应，就让弗洛伊德及其家人以及关系密切的助手逃到英国。弗洛伊德直至 1939 年去世前一个月还在此继续创作、探视病人。

弗洛伊德的方法

弗洛伊德的方法依赖于两根支柱，乍看起来，它们似乎不相一致。一方面，他认为人类受制于非理性的欲望和本能；另一方面，他相信理性是解决意义最为深远的问题的钥匙。弗洛伊德试图将这两个似乎矛盾的观念结合到一起，认为因为我们非理性的（以及在本质上性欲）驱动力能够提供人类生命和成就所必不可少的原始能量，所以我们不能够完全消除它们。但是，我们的理性能够控制这些潜在的摧毁力量。因此，他认为，“我们没有其他手段来控制我们本能的本性，只有我们的智性能够为之”[145]，因此弗洛伊德赞成形而上学，认为理性是通向自由之路。但是，在哲学家们正当地确定智性为自由之工具的时候，他们没有恰当地确定它必须驯服的力量。只有当我们坦白地承认我们欲望中固有的性欲，我们才能够超越囿限我们的幻象。

弗洛伊德主张我们的行为具有可以加以重新塑造的致因，这一思想反映出他早年受到生理学训练。我们所称的“精神”或“心理”实际上是有生理根源的。“在分析的最后，一切痛苦不过是感觉；只有在我们感受到它的范围内，它才存在，而且只有在我们的有机体受到某种方式的控制产生的结果中，我们才会感受到它。”[146]因此，当精神不平衡显示出来的时候，精神病学家必须发挥科学家作用，寻找出问题的根源以便矫正它。但是，当弗洛伊德告诉我们说，“智性和心灵完全可以作为非人的事物成为科学研究的对象”[147]，他也认识到二者存在着重要的区别。自然科学的研究对象是被动的，而精神病学家的病人则通过压抑积极（但无意识）地隐藏他们行为的原因。这就需要临床医学家围绕研究对象的抵制找到一种方法，让这些思想和经验进入意识领域。随着弗洛伊德授予精神分析以合法资格，他完全无拘无束地将精神分析与自然科学和自然状态相提并论，“严格地说，只有两种科学：心理学，包括纯粹心理学和应用心理学，自然科学。”[148]

344

弗洛伊德论人性

弗洛伊德明确地认识到，他的人性论对于传统的性善论来说是一股疾风，他自己细致地列出如下两点原因。首先，弗洛伊德认为，“精神过程在本质上是无意识的，在所有精神生活中，只有某些个人的行为和某些部分是有意识的”[149]，这冒犯了我们的理性偏见。弗洛伊德的第二个挑战是“认为，无论是在广义还是在狭义上，本能的冲动只能描绘为性欲，它们在引发神经和精神疾病上发挥极其巨大但直至目前尚未得到赏识的作用。进言之，这同样的性欲冲动还对人类精神中最高级的文化、艺术和社会创造做出不可低估的贡献”。[150]这挑战了集体审美和道德自我形象。在此，弗洛伊德分别谈论这两种冒犯，但是，在下文中我们将会看到，在他的思想中，这两者是紧密相连的。

整个西方理性传统的工作假设就是心灵中的各种活动对我们来说是透明的。有些哲学家，这可以追溯到柏拉图，将无意识要素置于

心理过程里面，但这一领域几乎完全被忽略了。相反，弗洛伊德认为，我们最初的一切精神活动，以及在其后生活中的绝大部分，都是无意识的。他使用了一个陈旧但切题的类比，人类心理好比一座冰山，其中的绝大多数隐藏在水下不被我们看见。弗洛伊德认为，人类性欲冲动受到极大的指责，以至于在它们进入意识之前就受到自我的检查，本能力量被迫转向或压制入无意识。这就是弗洛伊德所认为的我们心灵中的无意识领域与性欲之间的关系。下面先通过介绍弗洛伊德对心灵结构所做的著名分析来看看这一过程是如何发生的。 345

像柏拉图一样，弗洛伊德将心灵划分为三个部分，指定给三个部分的功能在表现形式上也是不同的。[151]心灵中的第一个层面是本我(id，德语为*das Es*，字面意思为"它")。本我指沸腾的本能、情感和欲望，它们为人类行为提供原始能量。这里是力比多(libido)的家园；弗洛伊德所说的力比多一词"准确地说，是用来指性欲生命中的本能力量"。[152]力比多是一切试图通过肉体而非仅仅通过生殖器获得快乐的源泉。因此，我们发现，弗洛伊德所界定的性欲远比通常认为的要宽泛得多。本我拥有的能量是未成型的；因此，它"没有办法向自我表明友爱或仇恨。它不能够表达它之所想；它不能够形成统一的意志"。[153]因为缺乏统一的意志，所以这些本能不存在矛盾。它们都喧嚣着要得到即时的满足，所以，为了个人的生存必须对其予以抑制。

负责抑制本我的精神力量就是弗洛伊德所称呼的*das über-Ich*：超我(superego)或自我理想(ego ideal)。超我"是两个高度重要的要素的产物，其一具有生物性，其二具有历史性：也就是，人类童年中长期存在的无助感和依赖感，以及俄狄浦斯情结"。[154]我们将在其后讨论俄狄浦斯情结，但是，我们要注意到，比起非人类后代，人类后代为了生存更加依赖于成年人，特别是父母。在这个依赖时期，父亲特别通过规则、惩罚以及其他限制形式抑制子女追求享乐，由此成为权威的代表。但是，父亲的权威不是外在的。"这一外在压制和人类发展进程相一致，并逐渐内在化；对于特定的精神力量，人类的超我会接管它，并将之包括在它的诫命之中。"[155]超我运用我们的良 346

知——一种持续存在的双亲的声音——提醒我们，本我追求快乐的冲动必须安分守己，以便我们能够生活在社会美好的恩典之中。“正如小孩一度被迫要遵守父母之命，同样，自我顺从于超我的绝对命令。”[156]

处于(抑或是夹在)本我和超我之间的是 das Ich，即自我(ego，字面意思为“我”)。弗洛伊德将自我描绘为“前后一致的精神过程组织”[157]，属于心理中的统一力量。我们在此加上一点，自我是我们沟通外在世界的桥梁。在我们与外在实在发生联系的时候，自我的基本工具是知觉，“可以说，知觉对于自我的重要性如同本能对于本我。”[158]自我与本我拥有同一个目标，即获得快乐。但是，因为自我是我们赖以与外在世界联系的手段，

> 自我发现它必然要谴责当下的享乐，推延获得快乐，忍耐不快乐，放弃某些快乐的来源。因此受到教育的自我变得“合情合理”；它不再让自己受制于快乐原则，而是遵守**现实原则**，现实原则从根本上也追求获得快乐，但它确保获得快乐还要考虑现实，虽然这种快乐会推延并逐渐消失。[159]

自我的任务就是带着现实原则承担本我的需要，因为自我开始运作的时间非常晚，所以完成这项任务不易。最初我们来到这个世界，自我极其虚弱，而本我力量十足，婴儿渴望获得满足而不顾他人就是一个显例。随着小孩成长，这种自恋式倾向因为父母而有所节制，父母会让小孩获得满意并以此种形式迫使小孩拖延这种倾向，其后超我运用自我控制我们的本能。柏拉图曾主张灵魂的各种功能之间要保持恰当的平衡，因此，下述这段话回响着与此相似的观点，弗洛伊德认为，“就它[自我]与本我的关系来说，它像一个骑在马背上的人，他不得不抑制马身上强大的力量；稍有不同的是，骑手要凭借自己的力量来做到这一点，而自我则借助其他力量[超我的力量]。……通常，如果骑手不想与马分开的话，他有义务引导这匹马到它想去的地方；同样，自我要惯于将本我的意志转换为好像属于它自己的行为。”[160]

347

上述说明为弗洛伊德理解某些精神并发症提供了背景。如果本我的激情任由疯狂，即不加限制地任其所为，那么，我们会因为不能

恰当地解释外在世界中的种种实在，而置于危境之中。换言之，自我是人类自我保存的手段。但是，因为本我是驱动生命的发动机，所以，自我不能通过强迫良知反对它来完全制伏它。因此，如果超我对本我约束过紧，那么我们会将敌对行为转向内部。这就形成精神病问题，在此超我将良知当作棍棒，我们因为满足本我的需要而用它来鞭打自己。[161]

人类性欲论

因为我们生来就是一个性欲存在者，这一事实决定了平衡各种心理层面的过程非常复杂。我们上文说过，弗洛伊德将性欲界定为追求肉体快乐，他说，"人身上性欲的发展有**两个不同的时期**"，两者之间插入一段性潜伏期。[162]最早期阶段，即婴儿性欲，"显现为满足主要器官的需要，它的行为属于**自体性行为**，也就是说，它在婴儿自己身体上寻求和找到性欲对象"[163]。在这一阶段，性欲感没有受到压制，儿童寻求性快乐也没有受到禁止。其后，随着意识和无意识之间的边界建立起来，儿童从他们的父母亲那里知道玩弄生殖器是不被社会接受的做法，开始逐渐参与可被社会接受的行为。在此时，性欲发展进入到性潜伏期。但是，弗洛伊德告诉我们，"甚至在性潜伏期，性欲之流也没有停止，但是，性欲能量要么是全部，要么是部分从运用性欲当中转移开，被引导向其他目标"[164]。在让年龄稍大的儿童准备好担负社会成人责任上，这种转移或升华是极其重要的一步。

弗洛伊德追踪身体部位，确定婴儿在三个阶段中通过这些地方寻求性快乐。"在第一个也是最早的阶段，**口欲**处于突出的地位；第二个'生殖器官发育前'的阶段以……**肛欲**为主要特征，而且只有在第三个阶段……才通过真正的生殖器区域的参与，使性生活得以确立。"[165]与这个过程同时发生的是，出生时并不能够区分他或她自己与其他人的儿童，开始认识到外部世界。意识到外在世界导致儿童去追求性对象。因为与儿童关系最密切的是家庭成员，所以，"人最初选择的对象通常属于乱伦，若是男孩，这个对象会是母亲或姊妹；这需要最严厉的禁令来阻止儿童身上这一持久稳固的倾向得到实

348

现。”[166]

儿子选择母亲为力比多欲望的对象会遇到严厉的阻碍——他有竞争对手。“非常容易明白，这个小男孩想完全拥有他的母亲，他感到他父亲的存在是荒谬的，如果他父母亲之间有任何形式的情感表达，他会心生怨恨，但父亲离家旅行或不在场的时候，他会显示出满意感。”[167]这就是俄狄浦斯情结的根据。弗洛伊德认为，俄狄浦斯王在不知情的情况下弑父娶母的故事在我们心中产生共鸣，这是因为这个故事就在我们身上发生。“我们可能都注定要把第一个性欲冲动指向母亲，而将我们最初的仇恨和暴力投向父亲。”[168]为了转向健康的成人生活，我必须能够转变俄狄浦斯情结中的因素。“对于儿子来说，这项任务包括：将力比多愿望从他母亲身上转开，将之运用到选择一个真正外在的恋爱对象；如果他还反对父亲的话，就要与他和解，或者，如果他服从父亲，以此作为对婴儿时期反叛的反应，这也会解除这种压力。每个人都面临这些任务；值得注意的是，只有极少数人能够以理想的方式解决好这些任务。”[169]

我们极少能成功地解决俄狄浦斯情结的原因是我们没有意识到我们已怀着（现在仍怀着）这些针对父母亲的感情。在缺乏这种意识之背后，我们找到弗洛伊德思想的另外两个基石：压抑与无意识。为了避免某些记忆或思想将会带来的痛苦，心灵会压抑它们，或将之推入无意识。儿童时期渴望母亲，渴望杀死父亲，这的确是一个人想去压抑的思想。但是，没有哪种思想或经验会失去，如果这些冲动再次出现的话，它们依然具有形成痛苦的力量。因此，进入治疗的人最初不想得到治愈，因为这需要回忆各种悲伤的经验。“因为患上剧烈的牙痛，一个人会去看牙医，但医生用一副镊子接近有毛病的牙齿的时候，这位病人会尽力躲避。”[170]

349

弗洛伊德将心灵中的压抑活动与看守人做了一番比较，即压抑活动像看守人一样审查寓居在无意识领域中的痛苦的思想，防止它们进入意识之中。但是，有时候，看守人注意力不集中，无意识中的内容会溜入我们的意识。睡眠就属于这样的时刻。“一旦入睡，因为某种专断的（当然也是批判的）行为松懈了，‘不受欢迎的思想’就出现了，开始影响我们的思想趋向。”[171]

但是，弗洛伊德明确地指出，梦不会让在我们清醒期间受到压抑的一切畅通无阻。在梦形成过程中，有

> 两股心理力量（倾向或系统），其中之一形成通过梦表达出来的愿望，而另外一个则负责审查这一梦中愿望，因此强迫它扭曲变形。……原先没有通过第二个系统的第一个系统的一切，都不会到达意识；第二个系统如果没有施展它的权利，强迫那些允许进入意识的候选者进行讨它欢喜的修改，它就不会让它们获得通过。[172]

换言之，梦表现出我们拥有的欲望，但是，这种欲望受到我们醉醺醺但依旧发挥审查作用的意识的扭曲，使之装入可以为我们接受的形式之中。“梦（以伪装的形式）实现某种（受到压制、抑制的）愿望。”[173]

文明及其不满

像超我、无意识、俄狄浦斯情结以及性本能一类的思想所形成的社会后果并不直接和明显，而且在弗洛伊德早期的大部分生涯中，他只满足于关注个体的问题。但是，其后期的许多作品则试图将这些思想运用到整个文明之中。　350

正如弗洛伊德所定义的，文明“描绘了整个人类成就以及规章制度，它们将我们与我们动物前辈的生活区别开，并实现两个目的，即保护人类应对自然和调整人际关系”。[174]但是，当我们记起我们的本我具有反社会性的时候，调整人与人之间相互关系就会遇到障碍。在缺乏文明禁令的情况下，力比多命令个体“将任何一位妇女作为性对象来取乐，如果一个人毫不犹豫地杀掉竞争对手或其他任何阻碍其行事的人，以赢得她的芳心，再如一个人将另一个人的财产全部夺走，不留下一丝一毫——这多么辉煌啊，他将获得多么大的满足！”[175]这里的问题在于，最终只有一个人能够享有这种生活，所有的竞争者要么被灭绝，要么俯首称臣。在相互竞争的力比多之间，这种赢者获得一切的竞争将会彻底毁灭一切。因此，“每一种文明必定建立在压

制和谴责本能之上。”[176]

但是，我们又不能将本能全盘抛弃。正如个体若无本能力量就不会发挥作用，同样，社会也需要力比多力量。“作为最后的一招，人类社会的动机就是经济学动机；因为除非社会成员工作，否则，社会不能拥有足够的供应来养活他们，所以它必须限制成员数量，将他们的能量从性活动转向工作。”[177]这种转向就是弗洛伊德所说的升华。“本能的升华是文化发展中特别显著的特征；它得以形成高级的精神活动，如科学、艺术以及意识形态，在文明化的生活中发挥着重要作用。”[178]

像性潜伏期以青春期的发端为终点一样，“当性冲动爆发成为繁殖力的时候，社会必须将驯化和限制性冲动作为最重要的教育使命之一，使之服从于与社会命令相互一致的个人意志。”[179]换言之，文明开始通过强压个体需要与社会要求相符合来扮演父亲角色。“因此，文明削弱和消除个人危险的攻击欲望，在他内心中建立中介来监管它，就像被征服的城市中的卫戍部队，由此来主宰它。”[180] 351

文明担负着父亲替身的作用，这意味着俄狄浦斯情结具有社会维度。正如儿子在无法将自己和父亲分开的时候会遇到问题一样，当社会被自己强加于个体之上的义务消耗殆尽的时候，它就患有神经病。“如果文明必然是一个从家庭发展至整个人类的过程，那么……日益增长的负疚感会无法挥除掉，与它紧密联系在一起，并可能会增长至个体难以忍耐的程度。”[181]换言之，个体必须在满足力比多欲望和社会要求之间维持敏感的平衡。我们需要文明中缓解和升华的一面，但是，“我们为推进文明所付出的代价是由于负疚感的增强而失去快乐。”[182]

弗洛伊德认为，“原始人在不知道针对本能的种种限制的情况下生活得非常自在”[183]，但他对应当减少哪些社会禁令表述不清。他列举的一个消极事例是我们应当爱人这一命令。虽然这一规则的内涵是增加快乐，但弗洛伊德认为它带来的结果却相反。“如果对人的要求越多，可能会在他心中产生反抗或神经病，或者他会变得不快乐。诫命‘爱人如己’强烈地反对人类的攻击，是文化超我中非心理过程的典型例子。这一诫命不可能实现；爱的巨大膨胀只会降低它的价

值，而非摆脱困难。”[184]

弗洛伊德一般性地提出如下观点作为矫正方法：“出于治疗的目的，我们通常有必要反对超我，我们要努力降低它的命令。同样，我们也会反对文化超我中的伦理命令。它也不会对人类精神构造中的事实自寻烦恼。它发布命令，但不会追问人们是否可能遵守它。”[185]弗洛伊德的观点是非现实主义的社会期望要对个人痛苦以及心理失调负责。

弗洛伊德论宗教

在实现人类愿望上，宗教劳而无功。费尔巴哈最初提出这一思想作为他的无神论的基础，马克思在其后加上经济解释，进一步予以修正，而弗洛伊德也加入其中，但提供的是心理学观点。尤为特别的是，宗教“满足人类对知识的渴求，……它抚平人类对生命中的危险和无常的恐惧，……它发布规条，颁布禁令和各种限制”。[186]如果我们想知道这些需要的起源，弗洛伊德认为，我们所需要做的就是回头看看我们的婴儿时期。“宗教需要源自婴儿的无助感以及由此引发的对父爱的渴求，在我看来，这一点似乎是无可争议的，尤其是因为这种情感不仅自儿童时代一直会延续下去，而且因为对命运之神至上权柄的敬畏也会使之永久存在下去。我认为儿童时期的需要没有哪一个会比渴望父亲保护更为强烈。”[187]但是，父亲不仅仅是安全的来源，而且也是愤怒的法官。在后一角色中，宗教发布诫命和禁令，限制我们的自然禀性。“他们父母的禁令和命令作为道德良知在他们中间承继下来。与之类似，在同一赏罚制度的帮助下，上帝主宰人类世界。”[188]我们可能私下里会怨恨宗教对我们行为的控制，但仁慈的护佑和保护“不会让我们痛苦地成为强大而无情的自然力量的玩偶”[189]，而我们为此所付出的代价并不大。

352

因为“每种宗教形式的根都[是]渴望父亲”[190]，所以，弗洛伊德认为，俄狄浦斯情结有助于我们理解宗教所采取的形式。“因为争夺母亲，在小男孩心中升起仇父之情，但它不能不受限制地支配他的心灵；它不得与对父亲固有的仇恨情感和对父亲的尊重作斗争。小男

孩以父亲的替代物来置换仇恨和敬畏,由此这种两面性或对父亲矛盾的情感态度所形成的冲突就得到缓解。”[191]我们可以在原始宗教的动物图腾中找到这种替代物。部落视这种图腾为神圣的,因此对之保护有加。具有讽刺意味的是,它不过是动物祭品。“精神分析业已显示,动物图腾实际上是父亲的替代物;这符合如下相互矛盾的事实,即:虽然屠杀动物是禁令,但是屠杀动物又成为节庆——也就是说,既杀之,又哀悼之。”[192]弗洛伊德发现,在基督教圣餐之背后,有着与之同样的推动力,圣餐反映出“人类的罪行,基督徒们既因之而深感沮丧[弑父],又必定为之感到十分骄傲。但是,基督教圣餐在本质上是在肉身上消灭父亲,重复负疚行为”。[193]上帝所代表的父亲继续主宰着信徒们的生活,这一事实表明,“宗教因此是人类普遍摆脱不了的神经病症;像儿童摆脱不了的神经病症一样,它源自于俄狄浦斯情结,源自于与父亲的关系。”[194]

353

那么,在弗洛伊德看来,宗教教导“不是经验的沉淀物或思想的最终结果:它们是幻象,是人类最古老、最强大和最急迫的愿望的实现”。[195]在根本上,宗教幻象体现的是:婴儿试图回到父亲提供的安全感,又不能以成熟的方式面对现实世界。“我们将会告诉自己,如果有一位上帝,他创造世界,又有仁慈的护佑,如果宇宙中有道德秩序和来生,那么,这是多么美好啊!但是,摆在眼前的事实是,所有这一切不过是我们的一厢情愿而已。如果可怜、无知而受压制的祖先们已经成功地解开了所有宇宙中这些难解的谜语,岂不更加非同寻常。”[196]

弗洛伊德的拯救观

只要宗教知道自己应当处在什么位置,许多同时代的社会科学家们还是愿意采取“任由其存在”的宗教观;而弗洛伊德认为这种妥协是危险的。“我们不允许宣称:科学是人类精神活动的领域之一,而宗教和哲学属于另一个领域,它们至少在价值上是平等的;科学不必干预后两者的事务。……不过事实是,真理是不会宽容的,它不允许妥协或限制,研究认为人类活动的每个领域都归属于它,如果任何

其他权力试图掌管其中任一部分，真理必定会予以无情的批判。"[197] 因为宗教试图借用婴儿的世界视角来主宰感官世界，"如果我们继续保持现在对待宗教的态度，而非放弃它，那么文明会面临更大的危险。"[198]

只有科学能够充分替代宗教世界观。"我们未来的最大希望在于：智性——科学精神；理性——在时间进程中会在人类精神生活中建立独裁统治。理性的本性就是确保其后它能够为人类的情感冲动以及它们所决定的事物提供它们当得的立场。"[199] 换言之，弗洛伊德认为，只有当我们认识到我们周围的现实世界，我们才可能有自由。因为我们的缺陷、问题和疾病扎根在物质现实之中，所以只有通过科学才可以矫正它们。 354

就像病人无法抛开他或她的精神病兆一样，许多人不愿意放弃宗教，因为放弃宗教意味着人类自恋的终结。"科学的宇宙观不再给人类的全能留下任何余地；人类已经承认他们渺小，受制于死亡的命运和其他大自然的必然法则。"[200] 从这一点来看，非常明显，弗洛伊德并没有设想人生具有终极的拯救或目的。这一切也就随着上帝的消失而化为云烟。因此，弗洛伊德不追问人生的目的是什么，他建议我们"转向野心较小的问题，即人类自身通过他们的行为显明什么是生命的目的和意图"。他的回答是："这个问题的答案几乎不会有疑问。他们竭力追求快乐；他们想获得快乐，而且希望一直如此。"[201] 精神分析不会承诺宗教提供的永恒快乐，但弗洛伊德相信科学将会带领人类向前迈出一步，而非在任何方面留在过去。但是，最终，这只是一种有限的拯救形式："我们的神祇逻各斯可能不是全能的，他可能只能实现他的祖辈们所承诺的一小部分。如果我们不得不承认这一点，那么，我们应该顺从地接受之。"[202]

弗洛伊德的意义

在某些圈子里面，一般人们认为弗洛伊德的思想极端、富于思辨而且会误导人。但是，这么轻易地否定一个人，而这个人的理论已经塑造几乎每个学术学科的讨论，这种做法是危险的。此外，由弗洛伊

德建立的大量概念已经成为我们日常智慧的一部分，这一点说明他的影响是不言而喻的。例如，几乎没有人会怀疑早期儿童阶段对我们的成年生活产生影响。人们一般也会承认父母在塑造超越儿童时期的世界观上有着深远的影响。弗洛伊德认为，精神疾病只能通过

355 探究原因而非治疗病症来解决，虽然这一点在治疗实践上不被普遍接受，但还是强烈地影响着现今大多数的心理学方法，促使这一曾被视为艺术的领域转变为科学。即使弗洛伊德的儿童性冲动思想遇到非常多的抵制，但他指出，"由此来看，那些否定儿童性欲存在的人，并没有在教化中变得温和，而是以最为严厉的态度来捕捉他们所否定之性欲的表现——将它们描绘为'孩童般的淘气'。"[203]人们视这一切为普通真理，这表明弗洛伊德对我们理解心理发挥了多么大的影响。

弗洛伊德对当代讨论做出颇令人烦恼的贡献之一是他认为人在本质上不是理性存在者。较早期的学者像尼采和叔本华提出如下思想，即盲目的非理性力量是我们人类构成的一部分，而且我们将他们的理论阐述归类为抽象的人类行为研究，这还相对简单一点。相比之下，弗洛伊德的精神分析论提出的观点则更加紧迫，当人类自信地宣称人类普遍进步，而这似乎与特殊个体的福乐感的提高不相匹配的时候，尤为如此。许多人在将其行为置于理性的控制之下时经历到挣扎，这似乎可以用弗洛伊德的本我观来解释(许多人接受了这种观点，但拒绝本我中完全是性欲本性的观点)。

弗洛伊德涉及的一个相关领域是无意识研究。我们的许多行为源于意识层之下的经验或本能，这种思想本身是一项重要的贡献。但是，如下两个因素扩大了弗洛伊德的影响。他认为无意识领域的第一个特征在于服从于科学研究，这让人们对通过何种途径进入这一领域产生了极大的兴趣。弗洛伊德无意识思想的第二个特征认为，发生在心理领域的精神活动高度发达。在我们最敏锐的精神能力中，像良知和自我批评一类的能力，通常在意识层下面发挥作用。

对弗洛伊德的几点批判也值得注意。首先，弗洛伊德认为，"可

356 以说，精神分析是研究方法，像微积分学一样，是一种中立的工具"[204]，但是，大多数弗洛伊德的思想继承人承认，认为精神分析方法

具有中立性是有困难的。精神分析专家的任务涉及剥离伪装、破译由心灵中的隐蔽活动利用的象征,在这种情况下,我们不得不承认,就同样的材料,每个训练有素的研究者的解释并不一致。此外,许多人追问如下更为基本的问题,即一般从科学理论的必备条件来看,精神分析理论是否可能被伪造?换言之,一旦弗洛伊德的精神分析过滤器发挥作用的话,那么,每件事物都要通过它,甚至连对该体系的批判也不能免除。这使他易于受到如下指责,即精神分析有削足适履之嫌,在考量材料之前已经准备好了一把尺度。

除了上述批评认为精神分析方法不像弗洛伊德所说的那样是一种科学之外,他还受到如下指责,即他深信科学具有救世价值,这是浮浅的。甚至在弗洛伊德时代,就有许多人极其信任科学,但也认识到科学本身不能满足人性的需要(例如,涂尔干)。的确,许多与精神分析运动关系密切的人如卡尔·荣格和阿尔弗雷德·阿德勒(Alfred Adler)发现,如果没有宗教,科学会构成将人性和人类需要中的基本要素排除掉的危险。而且,如果弗洛伊德在一战中的经历尚不足以动摇他的惟科学世界观,即只有科学能为人类生存提供最美好的未来,那么,他在二战前夜的所见所闻应当已经足以证明无限信仰科学是会错失方向的。

像许多同时代的人一样,弗洛伊德拒绝信仰上帝,甚至当他认识到宗教信仰和人类欲望之间有联系的时候,他还是认为没有必要解释为什么他没有信仰。"评估宗教教义的真理价值不属于现在探究的领域。我们已经认识到它们是一种存在,在心理本性上,是幻象,这对我们就足够了。"[205]正如我们在上文已经看到的,幻象被界定为任何实现某种需要或欲望的东西。因此,弗洛伊德下结论说,信仰上帝不过是将纯粹的人类需要投射到某个新领域。但是,学有专攻的汉斯·昆(Hans Küng,1928—)指出,"人类所有的信、望和爱——与某个人、事物或上帝相联系——的确包含投射的要素。但是,它们的目标不必因此就仅仅是投射。信仰上帝的确受到儿童对待父亲的态度的极大影响。但是,这并不意味着上帝就不存在。"[206]将这种观点以稍微不同的方式解释一下就是,我们可以说弗洛伊德并不一视同仁地运用他的幻象批判理论。他并不因为其他思想与人类需要一致

357

就简单地将其归入幻象。因此，为什么宗教仅仅因为实现了广泛的人类需要就被简单地当作幻象，这里需要一些解释。

最后，因为解释宗教起源的俄狄浦斯情结理论在文化人类学中找不到多少支持，所以，弗洛伊德的追随者中几乎无人再坚持这一理论。弗洛伊德认为图腾崇拜构成了最早期的宗教形式，其关键论点受到大多数宗教史学者们的强烈反对。因此，弗洛伊德对宗教的批判采用了过时的宗教起源观。他还受到如下批评，即他简单地认为宗教试图获得主宰宇宙及其力量的权柄，这说明他误解了宗教的本质。从根本上承认我们没有能力克服外在自然和我们的内在本性，这是许多宗教的根基。

结语　回顾与展望

359

试图总结任何一个世纪的思想潮流都是一种冒险。这种做法必然会将一个重要的线索排除在外，有变成无用的抽象之危险。五彩斑斓的 19 世纪让这种危险变得更加真实。另一方面，以线性方式处理基本潮流和主要人物的研究，其危险在于我们容易只见树木不见森林。存在着一些重要的趋向和轨迹，它们可能将原本看起来像一堆相互对立的理论贯穿起来。因此，我们将追溯贯穿整个 19 世纪的四个主要观念的发展：乐观主义、科学本位发展观、理性观以及有机统一范式，同时，完全认识到仅仅选择这四个主题多少有点独断。但是，为了将各种不同的线索串联成为一个整体，为了显明这些观念如何成为 20 世纪的起点，人为之力也是必不可少的。

乐观主义世纪

19 世纪是此前的启蒙运动乐观主义精神的继承者。除了少数例外，从笛卡儿到 18 世纪晚期，有一股自信的暗流在涌动，即人性的潜能终将会实现。在 19 世纪，要是有什么区别的话，就是这一乐观情绪得到了强化。从康德自信地宣称他发动了思想上的“哥白尼式的革命”，到黑格尔绝对精神的自我展现，再到孔德和马克思的乌托邦式的社会观，最后到詹姆斯实用主义敢作敢为的活力，普遍的感觉就是，任何问题都将迎刃而解，人类是可以挽救的，甚至是可以臻至完美的。外在证据也似乎支持这种乐观主义。从人们可能诉诸的几乎每种标准来看，如经济福利，在一定程度上摆脱野蛮的军事冲突，科学和医疗的进步，普通百姓日益获得教育资源和政治权利等，生活正在变得日益美好。 360

但是，20 世纪早期舞台上的景象则模糊不清。在两次世界大战中，带来进步前景的机器在本质上与允许我们以无情的精确和效率

互相毁灭的装备没有什么差别。经济、政治、教育、艺术和文化上的变革，较早期曾被引用来作为道德和精神进步的证据，现在看来并没有洗刷人类的污点。任何战争都趋向于让民族自信心陷入沮丧，但是，两次世界大战的毁灭程度和范围加重了对前一个世纪乐观情绪的冲击。虽然在美国对这些令人震惊的事件的感受并不那么强烈，但是，20 世纪早期西欧经历到的黑暗与构成 19 世纪典型特征的热情形成鲜明的对比。

科学信仰世纪

科学问题和科学前景之间的张力标志着 19 世纪转向 20 世纪，而弗洛伊德就是这种张力的象征。在他晚年，他因为二次大战被迫逃往他乡，正是科学方法论结成的果子让这种战争变得日益残忍。同时，他依然自信，只要通过严格科学的手段，我们会发现一切能够被我们认识到的真理。19 世纪渴望用逻辑方式评价问题，满怀信心地认为人类力量能够提供解决之道，弗洛伊德的科学信仰的根源就在这里。因此，一方面，弗洛伊德不懈努力地将心理学转变为这样一种领域，即通过理解基本原因，我们就可以分析和修正行为；另一方面，在社会学中，与弗洛伊德同时代的人——涂尔干和韦伯——孜孜以求地将类似的方法运用于社会现象。这三个人区别于较早期的社会科学家们如康德和马克思之处在于，他们更多地采纳定量分析法，将研究领域局限在更加特殊的问题上，而较早期的社会思想家们则试图一揽子解释万有。但是，他们之间也存在联系的线索，即坚持铁定因果律的科学使得敏锐的观察者能够预言历史(个人和社会的)方向，在一定程度上，还赋予他们塑造历史方向的能力。

361

社会科学研究日益科学化，这可以在 19 世纪较早期的哲学和神学中找到根源。鲍尔和施特劳斯试图运用科学方法来转换神学，认为超自然内在于自然及其过程之中。因为上帝的活动不是独断地由外部强加给历史的，所以上帝的活动不仅仅显现于教会史内部，而且显现于一切生命结构之中。这些神学家们饮用黑格尔之井中的水，而正是黑格尔用一元论范式取代了启蒙运动的二元论宇宙模式。因

此，尽管黑格尔的唯心主义似乎并不符合当前的科学定义，但是，他将自然和超自然结合到一起，从而为现代科学提供了基础。如果精神和自然最终不是有差别的领域，而是同一实在的两个层面，那么，这就为理论统一敞开了大门，可以之为手段发现这个实在。因为黑格尔哲学将绝对精神理解为理性，他就为19世纪后半叶的科学方法铺设了道路。

当我们重新追溯从黑格尔至19世纪晚期的科学发展道路的时候，我们注意到，随着我们转向20世纪，这里的思考范围越来越窄了。黑格尔的绝对精神观包容一切实在，代表主宰19世纪前半叶的模式，但是，在其后的唯心主义者如布拉德雷和罗伊斯那里，这一思想蹒跚着走到了终点。它日益让道于在涂尔干以及韦伯那里找到的态度，即关注特定的问题，如自杀或新教工作伦理。一般来说，我们可以将这一倾向归因于人类难以维护历史统一性的形而上学基础。黑格尔的著作在本质上属于形而上学，但被认为推动多归于一的力量之本质则日益模糊不清。

形而上学之所以日益失去统一的根基，原因之一在于，黑格尔的唯心主义方法逐渐让位于其后思想家们采取的经验方法。因此，费尔巴哈和康德试图在抽象的人性之中，穆勒在含糊不清的“感觉的恒久可能性”之中，斯宾塞和达尔文在被称为主宰自然的自然选择这一模糊力量之中，马克思在引导历史趋向社会主义之完善的那种不可名状但坚定不移的经济力量之中，找到统一和完善的力量。他们产生出的结果都是同样的。每个人都宣称在变化之背后存在着一个有机和有目的的力量，但是，他们都没有明确地说明，他们为什么引用极少的材料而非全部孤立的事实来作为统一和未来方向的证据。因此，他们的体系隐藏着一个不断让经验方法苦恼的问题。我们如何从个别事实得出连贯的整体图景呢？ 362

当环境给人留下向更高阶段进化的印象的时候，人们可能会主张秩序、方向以及目的。但是，20世纪初发生的事件粉碎了人类进步的幻象，使得曾主宰科学方法的有机范式再也难以维持下去。这导致科学和哲学上出现同一性危机。我们的方法是应当追求解释整体，还是应当仅仅处理个别问题？换言之，这一问题就是，我们是应

当保留19世纪的目的本位观，还是说，我们应当放弃历史终极目标观。在19世纪晚期，后一种选择已经在自然科学和社会科学之中处于上升趋势，并在20世纪哲学中取得主宰地位。那些追随皮尔士和詹姆斯实用主义步伐的人认为，哲学的作用在于解决类似于他们那样所提出的具体问题。许多实证主义者和语言哲学家们将哲学的任务限定为界定单个命题的意义，或澄清某个陈述，所以，哲学就转变为真正的学科，由此可以决定它是否具有真理价值。各种版本的后现代主义哲学甚至否定有可能提出一般问题。问题总是一定处境中的问题，哲学家的目标就仅仅是界定某物被感知为问题的处境。科学方法的关注点日益缩减，这可以恰当地与失去上述的乐观主义联系在一起。随着不再自信有能力把握整体，从我们对科学和哲学的期盼中产生出与之对应的运动。哲学和科学都逐渐不再认为它们是规范学科，日益将它们运用的领域局限于描述和定义。

363

上述在科学影响之下降低哲学作用的描述过于简单。的确，在20世纪，我们还会听到两个对立的声音。首先，像亨利·柏格森(Henri Bergson)和阿尔弗雷德·诺斯·怀特海(Alfred North Whitehead)这样的人，试图扫平一切坚持经验统一和目的本位的体系。他们保留了他们要归功于黑格尔方法中的动力论，但是他们修正了较早期的认识论基础，使之更加顺应于当前的科学定义。同时，他们批判科学中日益出现的趋向，即认为陈述应当局限于外在现象。

但是，其次，与之相反，我们发现存在主义的影响日增，它几乎拒绝具有19世纪特征的一切事物。个体取代了整体，成为基本的形而上学范畴(如果还有可能在存在主义中谈论形而上学的话)。无论如何去定义，宇宙拯救的希望都被转换为承认我们具有犯下彻底罪恶的能力。神学被随机性取代。科学和逻辑让道于分析非理性的人类意志。存在主义的普遍感觉是，科学不是我们的救主，而是奴化之威胁的代表。埃德蒙德·胡塞尔和马丁·海德格尔的现象学成为存在主义在20世纪中叶迅速上升至显赫地位之背后的思想动力，而二次大战的灾难性结果则提供了催化剂。但是，20世纪存在主义的真正奠基人是尼采和克尔凯郭尔。在这两位哲学家那里不难找到塑造20世纪存在主义的每个主题。他们因为和他们自己的时代不合拍而被

忽略了，但是，几十年后他们的思想让当代人惊诧不已。

理性扩张的世纪

上述两大趋向——乐观主义和科学信仰——根植于启蒙运动的个体理性思想之中。但是，在 19 世纪，理性观和个体地位经历了重大转变。上文已经论及对启蒙运动理性观的第一个修正，所以这里只简要提一下。随着在浪漫主义、超验主义和唯心主义运动中出现有机范式，自然和超自然、人和自然之间的二元划分就崩溃了。人们不再认为理性仅仅属于人类领域中的特征，而且还渗透于非人类的世界。因此，无论是将历史之背后的发动机理解为包罗万象的神圣精神（黑格尔）、纯粹人类的经济制度（马克思），还是这两者之间的某种东西，逻辑不仅是人类用来理解我们周遭世界的工具，它还是被观察过程的属性。自然、历史和人类过程与理性融合，这一信念出现于 20 世纪早期哲学家们那里，其中有弗雷格（Gottlob Frege）、胡塞尔和柏格森。但是，在世界大战爆发之前，他们的思想大部分已经成形。我们很难认为在这些领域中能够为随之而来的精神错乱找到逻辑基础。 364

但是，对理性概念的第二个扩展则较易于转入 20 世纪。康德在第一《批判》中认为，心灵不仅接受认识，而且还塑造认识，由此我们拥有可以用来扩大人性定义的原材料。我们不仅是理性实体，还是具有创造力和意志力的存在者。这一经修正的人类心灵观打开了崭新、广泛多样的领域。下面让我们引证几个例子。费希特继承了康德理性和伦理之间联系的思想，但是，他还认为心灵不仅与道德奋斗在其中发生的宇宙相遇，而且还创造宇宙。浪漫主义和超验主义则认为，将人类的同一性限定在无生命的理性主义之中，不承认我们具有创造力和想像力，这严重地扭曲了对人性的理解。马克思非常清醒地拒绝将人界定为思想者，而基本上根据我们的创造力以及生产能力来描述我们。弗洛伊德强烈地认为，我们如果不考虑到难以驯服的本我，那么就难以充分地理解人类的心理。叔本华、尼采和克尔凯郭尔强烈的反传统的理性观，将意志推向前沿。他们拒绝理论，赞

365 成意志力。与 19 世纪的主流相比，他们有些极端。但是，甚至像深深陶醉于理性的人如詹姆斯也认为，我们无信仰则无法生存。当理性到达极限的时候，信仰意志必须投入行动。虽然我们可以在上文提及的事例之外多取几个事例来说明，理性不是被排除在外，而是被轻推到一边，以便为人类经验中的其他层面留下空间，但是，这些足以证明 19 世纪的人性观得到了扩展。

对启蒙运动的人性观的第二个修正就是，彻底拒绝个人主义。19 世纪放弃笛卡儿与世隔绝的思想家模式，转向认为人性是一个有机整体。这一范式出现在康德的第三《批判》中，但没有得到发展。直到谢林和黑格尔，人们才开始追寻康德哲学中的这一线索。一旦他们的集体人性观取得一席之地，再回到个人主义人性方法就非常困难了。但是，我们的存在具有社会性的思想在不同的思想家那里极为不同。鲍尔几乎全盘输入黑格尔的范式，以之作为解释教会史的手段。费尔巴哈和马克思则采用黑格尔的如下历史观，即认为只有从整体上观察人类社会才能阐明历史，但是他们颠倒了黑格尔。与黑格尔不同，抽象的理念不能够创造我们的人类历史。相反，物质和历史的实体创造观念。因此，个体的同一性现在由他们参与其中的社会结构来决定。另外，基督教内部的各种认信主义运动反抗各种奋兴运动中的个人主义，试图将基督教的团结建立在教会传统以及教义主张上。简言之，不管竞相争妍的神学和哲学运动如何界定拯救，它们的一个共同趋向是，根据人类而非个体来理解并实现我们的目标。

除了哲学认识到我们具有社会性之外，进入繁盛期的社会科学也成为社会结构影响个人生活的一个有力证据。因此，甚至在较早期的形而上学为集体人性提供的基础被废弃之后，20 世纪思想也不能回复到肤浅的个人主义。但是，20 世纪早期普遍存在的有机模式

366 不得不适应盼望遭遇破灭这一现实。在 19 世纪，人们相信对立的社会力量之间的冲突会在更高层面上实现潜能。社会力量的辩证斗争依然是 20 世纪大多数哲学的主要内容，但是，除了显著的特例如过程思想外，乐观主义思想日益黯淡。冲突并不必然产生进步。

对全体拯救的幻灭通过不同的方式表达出来。19 世纪对社会

乌托邦的热情在西欧和美国日趋减弱。相反，社会科学家们放弃了最初的行动家精神，日益认为他们的工作旨在提供客观描述而非主观规范。社会分析家能够解释创造历史运动的力量，但不能够提供解决之道。在存在主义中我们能够找到更加激进的回应。在世界舞台上表现出的罪恶表明罪恶深藏在每个人的外表之下。任何解决这种堕落的方法，如果可行的话，都是属于个人和暂时的。各种后现代哲学思潮提出了同样强硬的挑战。早期思想以单一的范式分析社会实体、活动和思想，其基本前提是普遍人性论。但是，后现代主义认为从整体上谈论人性是不可能的。相反，人类经验的多样性而非共同性成为出发点。

转向 20 世纪的神学

虽然我们已经论及 19 世纪各种思想潮流如何影响基督教思想，但是，特别关注神学从 19 世纪转向 20 世纪是非常有用的。20 世纪 30 年代的"德国基督徒"运动是重要的转折点。这场运动将德国的改革宗和信义宗教会团结起来，宣称教会的使命与希特勒纳粹政府的工作并行不悖。许多人认为屈从于德国基督徒运动中日益猖獗的民族主义和反犹狂热是危险的，一些新教牧师提出抗议，组成宣信会(Confessing Church)。这一团体发表了后来为人所知的《巴门宣言》，其中大部分由卡尔·巴特撰写。该宣言包含了后来形成的新正统派的种子。在巴特的领导之下，新正统派运动强调教会使命和世俗制度的职责之间存在差别。另外，它重申了许多宗教改革运动的主题——以圣经为本，作为上帝的基督向此岸世界启示自身，惟凭恩典获得拯救，信心是必要条件。古典自由主义神学确定了 19 世纪的要旨，而新正统派则以极为相同的方式在上述新基础之上捕捉到了 20 世纪的精神。 367

回头来看，很容易认清德国基督徒运动与希特勒的国家社会主义合一的有害结果。但是，19 世纪几个因素碰在一起使得那时教会和国家的合一变得可以理解。黑格尔的一元论范式对德国基督徒相信教会的目标最终与国家活动融合产生了重要的影响。正如施特劳

斯和鲍尔所提出的，历史是一个过程，上帝通过它以渐进的方式实行他的拯救计划。此外，上帝的目的不仅越来越多地显现并临在于教会之内，而且将政治、社会、教育和经济结构带到上帝之国的庇荫之下。通过这一辩证过程罪最终将得到解决。随着辩证过程在历史之中展开，与逐渐征服罪相对应的是我们日益认识到善。因为整个过程是按照逻辑发展的，所以罪的消亡与我们理性的增长联系紧密。

非常明显，上述对受黑格尔影响的神学的概述谈论的仅仅是在这一时期基督教的一个层面。同时，其他重要的神学家们运用这里列出的主题——理性是启示的工具，逐渐消除罪主宰人性的权柄，上帝的意志显现在生命中的所有方面。但是，这些主题的表现方式不同。例如，康德的自我拯救道德模式不特别强烈地强调进化，但是依然强调理性在摆脱罪上的作用。在康德和费希特思想中发现的基督教核心伦理思想对利奇尔以及其他自由派神学家产生了深远的影响。正如在圣经批判方法中所反映出来的，理性使我们能切开强加于耶稣教导之上的受文化限制的“外壳”，并发现其中不朽的伦理“内核”。

368 对于施莱尔马赫来说，其后的自由主义中强烈的理性主义被经验方法所遮蔽，但唯心主义中的有机论得以保留下来。例如，在施莱尔马赫的神学中，罪即否定我们对无限者的依赖。但是，一个人不是在孤立状态中犯罪或遭受罪的后果。过去的过犯由现在这一代人来承受。像他的唯心主义对手们一样，施莱尔马赫自信，当我们对无限的意识日益增加的时候，罪将逐渐被克服。简言之，在一定程度上，所有这些有影响的神学都将罪界定为将逐渐失去权势的过失，相信这种对罪的征服将与人类实质性的参与相关，并从人类出发理解罪和拯救。

二战对上述19世纪神学中的基本倾向提出了严重的质疑。19世纪神学自信我们将了解或逐渐摆脱罪，20世纪以几种不同的方式取代了这一自信。基要派和保守的认信主义运动特别强调原罪。在20世纪更为保守的神学家中，新正统派拒绝从字面上解释原罪，但强调如下思想，即人在上帝面前一直是罪人。19世纪神学具有神人合作说的倾向，即认为上帝通过人施行拯救，现在被如下观点所取

代，即认为拯救仅仅是上帝活动的结果，这一思想有时候还试图恢复更加传统的加尔文宗和信义宗的预定论。在一直延续到20世纪的各种自由派神学的表现形式中，上述事件迫使它们采用社会福音派同类的思想，即制度在本质上充满罪性，我们因为被卷入社会结构而牵连到罪中。

这种对人类除罪能力采取悲观主义的观点与对历史向更高阶段进化失去自信并行不悖。20世纪神学反对上一个世纪的历史命运观，反思并抛弃了历史幻想。在千禧年观的转变中，我们可以找到这一较为谨慎的历史观的有趣的例子。后千禧年主义对人类在迎接末世上的作用抱乐观主义态度，通常与神学自由派联系在一起。但是，后千禧年主义在像查尔斯·贺智这样非常保守的神学家中间也有很多的拥护者，这表明19世纪仍是一个充满希望的世纪。只有在出现历史混乱的20世纪，较为悲观的前千禧年主义末世论才深深地扎根于教会之中。

369

有些神学流派呼吁回到过去的信经和信纲，新正统派呼吁回到宗教改革时代，在此可以找到其他较为模糊的历史观的典型。当对未来的希望破灭的时候，这些运动通常求助于过去，找到一个“黄金时代”来帮助它们重建方向。20世纪后半叶出现的神学，例如解放神学、女性主义神学和黑人神学等，认为19世纪的历史分析仅仅是极少数人，即受过高等教育、政治和经济上强大的西欧以及美国白种男人的解释。但是，受压迫团体的历史不能与他们勾画出的图景相吻合。这种批判认为我们不能像19世纪许多人所做的那样说历史是一个单数现象。相反，历史是一个复数，每部历史讲述不同的故事。

神学观上的最后一个转向涉及理性和启示的关系。在许多情况下，在19世纪，圣经批判成为将圣经中上帝的信息与文化上有条件的，因此可有可无的因素区别开的方法。通过这种方法，启示在本质上受到理性的审判。相反，20世纪较为保守的基督教运动则拒绝在圣经研究上使用批判方法论。像新正统派一类的团体以及受到存在主义影响的神学走中间道路。它们接受批判理论，但是并不认为这些理论是最高的理论。上帝的圣言的有效性并不取决于精确的历史

或事实。这些标准把有限的人放在审判者的地位上。相反，新正统派认为圣经是我们与上帝相遇的途径。在这种相遇中，上帝的圣言与我们相会，审判我们，呼召我们做出抉择。

19世纪有许多哲学认为它们当下开创的思想先例不过是青春期阶段的一个部分，不久将让位于成年期，那时将更成熟地把握世界。当它们面对世界大战这一残酷的现实的时候，这些盼望经证明是空洞无益的。虽然这些19世纪的哲学家们认为他们的时代是历史达至完满的前一个阶段，这是错误的，但是，19世纪的确以另一种方式体现了青春期的精神。像青春期一样，19世纪对它的能力和未来满怀自信，甚至比任何一个世纪都要自信。甚至在19世纪最技术性的资料中，都常常能看到充满活力和希望的品质。它带着年轻和朝气，愿意经历新的和未尝试过的东西，这既生机勃勃，又令人恐惧。19世纪的思想家们从某种意义上接受了这样的教育，即早年不应该停止修补思想前辈们的范式。但是，当前辈思想经证明问题重重的时候，他们直截了当地抛弃旧的，转向不同的模式。摆脱过去的感觉别开生面，但还存在着无归属感。回顾以往，“全盘接受或全盘抛弃”的思维似乎太幼稚、太莽撞。但是，我们还是可以像看待我们的青春期一样来看待19世纪乐观和充满活力的精神。青春期不得不终结的时候到了，但是当它存在的时候，它仅有趣，而且激奋人心。

注　释

第一章　一个转型的世纪

1. 关于19世纪哲学的一般考察可以参阅:弗雷德里克·科普尔斯顿(Frederick Copleston):《哲学史》(*A History of Philosophy*),第7卷(Garden City, N. J:Image,1963);亨利·D·艾肯(Henry D. Aiken):《意识形态时代:十九世纪哲学家》(*The Age of Ideology: The Nineteen Century Philosophers*)(Boston: Houghton Mifflin, 1957);毛里斯·曼德尔鲍姆(Maurice Mandelbaum):《历史、人和理性:19世纪思想研究》(*History, Man and Reason: A Study in Nineteen Century Thought*)(Baltimore: John Hopkins Press, 1971);W. T. 琼斯(W. T. Jones):《康德和十九世纪》(*Kant and the Nineteen Century*),第2版(Fort Worth, Tex: Harcourt Brace Jovanovich, 1969);约翰·赫尔曼·兰德尔(John Herman Randall):《哲学生涯》(*The Career of Philosophy*),第2卷(New York: Columbia University Press,1965);卡尔·洛维特(Karl Löwith):《从黑格尔到尼采:十九世纪思想中的革命》(*From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteen Century Thought*),大卫·E·格林(David E. Green)翻译(New York: Columbia University Press, 1991);C. L. 腾(C. L. Ten)编辑:《十九世纪》(*The Nineteen Century*),《劳特里奇哲学史》(*Routledge History of Philosophy*)中的第7卷(New York: Routledge, 1994);A. 罗伯特·卡珀尼格里(A. Robert Caponigri):《从浪漫主义时代至实证主义时代的哲学》(*Philosophy from the Romantic Age to the Age of Positivism*),《西方哲学史》(*A History of Western Philosophy*)中的第4卷(Notre Dame: University of Notre Dame Press,1971);艾蒂安·吉尔松(Etienne Gilson)等人:《近期

哲学：从黑格尔至现在》(*Recent Philosophy: Hegel to the Present*)(New York: Random House, 1966)。虽然这些著作既研究本书考察的19世纪之前的思想，也研究19世纪之后的思想，但是如下两本著作则精细概述了许多本书论述到的哲学家：罗伯特·C·所罗门(Robert C. Solomon)：《1750年以降的欧洲大陆哲学：自我的兴起与衰落》(*Continental Philosophy Since 1750: The Rise and Fall of the Self*)(Oxford: Oxford University Press, 1988)，罗兰·N·斯特罗姆博格(Roland N. Stromberg)：《1789年以降欧洲思想史》(*European Intellectual History Since 1789*)，第2版(Englewood Cliffs, New York: Prentice-Hall, 1975)。类似有关19世纪哲学的著作有：帕特里克·L·伽狄内尔(Patrick L. Gardiner)：《十九世纪哲学》(*19th Century Philosophy*)(New York: Free Press, 1969)；理查德·L·肖恩瓦尔德(Richard L. Schoenwald)：《十九世纪思想：发现变革》(*Nineteenth-Century Thought: The Discovery of Change*)(Englewood Cliffs, New York: Prentice-Hall, 1965)；亨利·D·艾肯(Henry D. Aiken)：《意识形态时代》(*The Age of Ideology*)(New York: Mentor, 1956)。巴塞尔·维力(Basil Willey)：《十九世纪研究：从柯尔律治到马修·阿诺德》(*Nineteenth Century Studies: Coleridge to Matthew Arnold*)(New York: Columbia University Press, 1949)涉及19世纪英语世界的思想。另外还有类似的著作涉及19世纪的思想，但是更加关注浪漫主义，其中有：布鲁斯·威尔希尔(Bruce Wilshire)编辑：《浪漫主义和进化》(*Romanticism and Evolution*)，为《西方文明之精神》(*The Spirit of Western Civilization*)第4卷(New York: G. P. Putnam's Sons, 1968)。有关19世纪神学思想的材料有：克劳德·韦尔奇(Claude Welch)：《十九世纪新教思想》(*Protestant Thought in Nineteenth Century*)，2卷本(New Heaven, Conn.: Yale University Press, 1985)；尼尼安·斯马特(Ninian Smart)编辑：《十九世纪西方宗教思想》(*Nineteenth Century Religious Thought in the West*)，3卷本(Cambridge: Cambridge University

Press,1985);保罗·蒂利希(Paul Tillich):“论十九世纪和二十世纪的新教神学”(Perspectives on 19th and 20th Century Protestant Theology),载于《基督教思想史》(*A Complete History of Christian Thought*)(New York: Harp & Row, 1968)(中文版参阅保罗·蒂利希:《基督教思想史》,尹大贻译,香港:汉语基督教文化研究所,2000年第1版。——译者);奥托·普洱菲狄莱尔(Otto Plfeiderer):《康德以降德国神学的发展及其自1825年在英国的进展》(*Development of Theology in Germany Since Kant and Its Progress in Great Britain Since 1825*),J.弗雷德里克·史密斯(J. Frederick Smith)翻译(London: Swant Sonnenschein, 1890);休·罗思·麦金托什(Hugh Ross Machintosh):《现代神学种种:从施莱尔马赫至巴特》(*Types of Modern Theology: Schleiermacher to Barth*)(New York: Charles Scribner's Sons,1964)。

2. 关于19世纪基督教的活力可以参阅肯尼斯·司各托·赖德烈(Kenneth Scott Latourette)的《基督教扩张史》(*A History of the Expansion of Christianity*)(New York: Harper & Brothers,1937—1945)。在这7卷本著作中,有3卷总的标题为《伟大的世纪》(*The Great Century*,4—6卷)专门致力于介绍19世纪。
3. 欧文·查德威克(Owen Chadwick)对此主题感兴趣:《十九世纪欧洲心灵的世俗化》(*The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*)(Cambrige: Cambridge University Press,1975)。
4. 这种构成19世纪之特征的乐观主义的程度可以在如下事实中见到,即大多数学者认为19世纪思想的结束年份是1914年,即一战开始的那一年。我们在本书中采用这种划分法。
5. 最著名的“康德主义”哲学家要数卡尔·莱奥哈德·莱茵霍尔德(Karl Leonhard Reinhold,1743—1819年),他致力于推广康德的著作。但是他晚年开始疏离康德思想,转向费希特的观点。 372
6. 参阅科林·布朗:《基督教与西方思想》,卷1(Dowers Grove,Ill.:

InterVarsity Press,1990),第309—328页。自科林·布朗出版该卷之后,有几位学者开始翻译权威的康德著作英文勘校版本:《剑桥版伊曼努尔·康德全集》(*The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*),14卷,P. 盖伊(P. Guyer)和A. 伍德(A. Wood)编辑(Cambridge: Cambridge University Press,1992—)。学生可能的话,应当随时参阅这套书。

7. 科林·布朗:《基督教与西方思想》,卷1,第203—214页。
8. 在某种意义上,我们可以说19世纪是一个发现历史的时期。至19世纪晚期,只有少数学者还认为思想独立于外在世界中的事件和运动。关于德国历史观的研究,可以参阅乔治·G·艾戈尔斯(George G. Iggers):《德国历史观:自赫尔德至今的德国历史思想传统》(*The German Conception of History: The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present*)(Middletown,Conn.:Wesleyan University Press,1968)。
9. 这里有几本有助于研究19世纪神学的著作。参阅:克劳德·韦尔奇(Claude Welch):《十九世纪新教思想》(*Protestant Thought in Nineteenth Century*),2卷本(New Heaven, Conn.: Yale University Press,1972,1985);尼尼安·斯马特(Ninian Smart)等人编辑:《十九世纪西方宗教思想》(*Nineteenth Century Religious Thought in the West*),3卷本(Cambridge:Cambridge University Press,1985)。斯蒂芬·斯凯思(Stephen Skyes)的《基督教的同一性:自施莱尔马赫至巴特的基督教神学家和精髓》(*The Identity of Christianity: Theologians and the Essence of Christianity from Schleiermacher to Barth*)(Philadelphia: Fortress,1984)研究了基督教信仰核心之争。伯纳德·M·G·里尔登(Bernard M. G. Reardon):《从柯尔律治至戈尔:英国百年宗教思想》(*From Coleridge to Gore: A Century of Religious Thought in Britain*)(London:Longman, 1971),研究了19世纪英国的神学。较早研究19世纪德国神学的要数弗里德里希·里奇腾博格(Friedrich Lichtenberger):《十九世纪德国神学史》(*History of German Theology in the Nineteen Century*),W.哈

思梯(W. Hastie)翻译和编辑(Edinburgh:T & T Clark,1889);詹姆斯·C·利文斯顿(James C. Livingston):《现代基督教思想》(*Modern Christian Thought*)(New York: Macmillan,1971)(中文版参阅詹姆斯·C·利文斯顿:《现代基督教思想》,何光沪译,赛宁校,四川:四川人民出版社,1999 年 6 月第 2 版。——译者)的研究超出 19 世纪,但是涵盖这一时期,非常具有可读性。

第二章　理性扩张

1. 一般性研究浪漫主义的资料,请参阅:彼得·L·托尔斯列夫(Peter L. Thorslev):《浪漫主义的反面:自由与命运的对立》(*Romantic Contraries: Freedom Versus Destiny*)(New Haven:Conn. :Yale University Press,1984);恩斯特·本兹(Ernst Benz):《德国浪漫派的神秘来源》(*The Mystical Source of German Romantic Philosophy*),布莱尔·R·雷诺兹(Blair R. Reynolds)和尤尼斯·M·保罗(Eunice M. Paul)翻译(Allison Park,Penn. :Pickwick,1983);格拉尔德·科尼斯(Gerald NcNiece):《持久的知识:柯尔律治、德国哲学和浪漫派思想逻辑》(*The Knowledge that Endures: Coleridge, German Philosophy and the Logic of Romanic Thought*)(New York:St. Martin's,1992);勒内·韦勒克(Rene Wellek):《冲突:十九世纪德国、英国和美国思想和文学研究》(*Confrontation: Studies in the Intellectual and Literary Relations Between Germany, England, and the United States During the Nineteenth Century*)(Princeton, N. J.: Princeton University Press,1965)。特别关注浪漫主义和宗教思想之关系的著作有:伯纳德·M·G·里尔登(Bernard M. G. Reardon):《浪漫主义时代的宗教:十九世纪早期思想研究》(*Religion in the Age of Romanticism: Studies in Early Nineteenth Century Thought*)(Cambridge: Cambridge University Press,1985)。关于浪漫派作家的文选有:布鲁斯·威尔希尔(Bruce Wilshire)编辑:《十九世纪的浪漫主义和进化》(*Romanticism and Evolution: The Nineteenth Century*)(New York: G. P. Putnam's Sons,

1968);罗纳德·泰勒(Ronald Taylor)编辑:《德国浪漫派传统文选》(*Romantic Tradition in Germany: An Anthology*)(London: Methuen,1970);布赖恩·海普沃斯(Brian Hepworth)编辑:《浪漫主义的兴起》(*The Rise of Romanticism*)(Manchester, U. K.:Carcanet,1978)。后一本书基本上处理浪漫主义先驱的思想。

2. 或许对早期浪漫主义产生最大影响的是哈曼的《苏格拉底传略》(*Socratic Memoribilia*, 德文原文为 *Sokratische Denkwürdigkeiten*,一般译为 *Socratic Memorabilia*,1759 出版。——译者),詹姆斯·C·欧法拉赫特(James C. O'Flaherty)翻译(Baltimore:Johns Hopkins Press,1967),主要讨论信仰是通向真理的道路。

3. 弗里德里克·科普尔斯顿(Frederick Copleston):《现代哲学》(*Modern Philosophy*),《哲学史》(*A History of Philosophy*)第7卷第1部分(Garden City, N. Y.:Image,1963),第34页。

373 4. 保罗·蒂利希:《论十九世纪和二十世纪的新教神学》(*Perspectives on 19th and 20th Century Protestant Theology*),卡尔·E·布拉腾(Carl E. Braaten)编辑(New York: Harp & Row,1967),第83页。

5. 诺瓦利斯:《基督教王国或欧洲》(*Christendom or Europe*),载于《夜颂以及其他著作选》(*Hymns to the Night and Other Selected Writing*),查尔斯·E·帕萨基(Charles E. Passage)翻译(New York:Liberal Arts Press,1960),第54页。

6. 弗里德里希·施莱格尔:《生命哲学以及语言哲学》(*The Philosophy of Life , and Philosophy of Language*),A. J. W. 莫里森(A. J. W. Morrison)(London: Henry G. Bohn,1847),第188页。

7. 弗里德里希·海因里希·雅各比:《大卫·休谟论信仰》(*David Hume on Faith*),载于《主要哲学著作选和小说〈奥威尔〉》(*The Main Philosophical Writings and The Novel Allwil*),乔治·狄·乔瓦尼(George di Giovanni)翻译(Montreal: McGill-Queen's

University Press,1994),第 328 页。

8. 诺瓦利斯:"格言集"(Aphorism),载于《夜颂以及其他著作选》(*Hymns to the Night and Other Selected Writing*),查尔斯·E·帕萨基(Charles E. Passage)翻译(New York: Liberal Arts Press,1960),2:18。
9. 浪漫主义挑战启蒙运动的语言观,通常在讨论中我们忽略了它的这一贡献。哈曼是最初将语言解释为象征的人之一,具有重要意义的是,浪漫主义的两位"鼻祖"——哈曼的弟子赫尔德以及卢梭——都发表论文阐述语言的本质。他们都出现在约翰·H·墨兰(John H. Moran)和亚历山大·高德(Alexander Gode)编辑的《论语言的起源》(*On the Origin of Language*)(New York: Frederick Ungar,1966)一书中。与浪漫派世界观特别相关的是赫尔德认为,人类语言起源于音乐和诗歌。
10. 约翰·乔治·哈曼:《苏格拉底传略》(*Socratic Memoribilia*),詹姆斯·C·欧法拉赫特(James C. O'Flaherty)翻译(Baltimore:Johns Hopkins Press,1967),第 169 页。
11. 诺瓦利斯:《格言集》,1:23,2:12。
12. 俄瑞斯忒斯·A·布朗森(Orestes A. Brownson):《超验主义》(*Transcendentalism*),载于乔治·霍奇菲尔德(George Hochfield)编辑:《美国超验主义著作选》(*Selected Writings of the American Transcendentalism*)(New York:New American Library,1966),第 400 页。除了霍奇菲尔德的著作之外,参阅佩里·米勒(Perry Miller)编辑:《超验主义者文选》(*The Transcendentalists: An Anthology*)(Cambridge, Mass.: Harvard University Press,1966),该书是主要超验主义者的著作文集。讨论超验主义的经典著作是奥科塔威乌斯·布鲁克斯·菲洛廷汉姆(Actavius Brooks Frothingham):《新英格兰超验主义历史》(*Transcendentalism in New England: A History*)(Philadelphia: University of Pennsylvania Press,1959)。其他论述超验主义及其影响的著作参阅安妮·C·罗斯(Anne C. Rose):《超验主义社会运动 1830—1850 年》

(*Transcendentalism as a Social Movement* 1830—1850)(New Haven, Conn.: Yale University Press, 1981);凯瑟琳·L·阿尔巴尼斯(Catherine L. Albanese):《互动:超验主义宗教和新美国》(*Corresponding Motion: Transcendental Religion and the New America*)(Philadelphia: Temple University Press, 1977);威廉·R·哈奇森(William R. Hutchison):《超验主义传道人:新英格兰复兴运动中的教会改革》(*Transcendentalist Minister: Church Reform in the New England Renaissance*)(New Haven, Conn.: Yale University Press, 1959)。

13. 拉尔夫·瓦尔多·爱默生:"美国学者"(The American Scholar),载于《拉尔夫·瓦尔多·爱默生全集》(*The Works of Ralph Waldo Emerson*),爱德华·瓦尔多·爱默生(Edward Waldo Emerson)编辑(Boston: Houghton Mifflin, 1889), 1:109。本书所有爱默生引文的卷数以及页码均见该全集。
14. 有关爱默生的思想,参阅:《拉尔夫·瓦尔多·爱默生全集》,12卷,爱德华·瓦尔多·爱默生编辑(Boston: Houghton Mifflin, 1889);《日记和笔记》(*Journals and Miscellaneous Notebooks*),14卷,威廉·H·吉尔曼(William H. Gilman)等编辑(Cambridge: Belknap Press, 1960—1982)。有关爱默生思想生平,参阅拉尔夫·莱斯利·拉斯克(Ralph Leslie Rusk):《拉尔夫·瓦尔多·爱默生生平》(*The Life of Ralph Waldo Emerson*)(New York: Columbia University Press, 1949);斯蒂芬·E·惠彻(Stephen E. Whicher):《自由和命运:拉尔夫·瓦尔多·爱默生的内心世界》(*Freedom and Fate: An Inner Life Ralph Waldo Emerson*)(Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1953);乔尔·波特(Joel Porte):《人之表率:拉尔夫·瓦尔多·爱默生及其时代》(*Representative Man: Ralph Waldo Emerson in His Time*)(New York: Oxford University Press, 1979)。关于爱默生的文选参阅《拉尔夫·瓦尔多·爱默生文选》(*Selections from Ralph Waldo Emerson*),斯蒂芬·E·惠彻(Stephen E. Whicher)编辑(Boston: Houghton Mifflin, 1957)。

15. 美国19世纪30年代开始出现学院巡回演讲，旨在通过演讲和文化活动向成人提供社会、政治以及文化教育。美国许多最有影响的艺术家、评论家、社会批评家和政治家积极参与这种活动。
16. 威廉·艾勒里·钱宁："效仿上帝"(Likeness to God)，载于霍奇菲尔德：《美国超验主义著作选》，第57页。 374
17. 爱默生：《论自然》，1:68。
18. 爱默生：《论自然》，1:33。
19. 爱默生：《论自然》，1:16。
20. 爱默生："依靠自我"(Self-Reliance)，2:58。
21. 爱默生：《美国学者》，1:88。超验主义者对自然抱以极大的兴趣，但是他们无意使自然成为科学研究的对象。他们认为科学研究是对自然的误解。科学研究以如下设定为起点，即人们必须将自然作为纯粹物质来认识，科学研究试图通过检验部分来了解整体。超验主义认为，以自然的特殊部分以及外在现象为起点扭曲了整个过程。"它[超验主义]过于尊重目的而对手段无动于衷。"(爱默生：《论自然》，1:64)
22. 爱默生："讲演"(Address)，1:123。
23. 爱默生：《论自然》，1:31。
24. 爱默生：《论自然》，1:32。
25. 爱默生：《论自然》，1:38。
26. 爱默生：《论自然》，1:9。
27. 爱默生：《讲演》，1:142。
28. 爱默生：《论自然》，1:9—10。
29. 爱默生：《论自然》，1:40。在钱宁思想中可以找到同样的情感。"随着我们恰如其分地接近和相似于上帝的心灵，我们就与受造物和谐一致；这是因为我们恰如其分地拥有产生宇宙的原理；我们在内心之中具有完美，而宇宙的优美、壮丽、秩序、仁慈、适应、无限的目的都是这种完美的结果和表现。上帝在他的作为中向同类的心灵展现自己。"(钱宁："效仿上帝"，第55页)
30. 柯尔律治在该领域对超验主义具有意义重大的影响。1829年，

他的《帮助反思》(*Aids to Reflection*)就已经在美国出版,在"知性"和"理性"之间作了区分,前者指源于经验的认识,后者指直觉认识。像柯尔律治一样,超验主义者认为,知性不能够推动我们进入超感觉领域。任何从观察自然世界形成的神祇不过都是包含在此岸世界中的要素的概括。只有通过直觉理性,我们才能够领会上帝。参见本书第三章关于这一点的论述。

31. 爱默生:"依靠自我",2:65。
32. 爱默生:《论自然》,1:47。
33. 爱默生:《论自然》,1:46。
34. 爱默生:"讲演",1:122。
35. 西奥多·帕克:《基督教中的短暂与永恒》(*Transient and Permanent in Christianity*),载于霍奇菲尔德:《美国超验主义著作选》,第285页。
36. 爱默生:"讲演",1:129。爱默生拒绝二元论必然推论出他反对基督教的基督位格论。基督教传统建立耶稣权威的手段是强调他与我们不同,而超验主义者的理论则关注连续性。"但是,难道他[耶稣]不是我们的兄弟吗?不是像我们一样属于人子吗?不是像我们一样是上帝的儿女吗?他无与伦比——难道这不是人的无与伦比?他具有的智慧、爱心和同情心——无论多么的甜美,多么的属天——难道不是我们也可以获得的品质吗?在他身上,就像在一面镜子之中,我们看到了的形象,不断地从荣耀走向荣耀,直至最后,在点化谦卑者的精神带领下,我们转变成为同样的形象。由此来看,耶稣的生命是多么美丽!天国已经降临尘世,或者说,尘世已经成为天国"(西奥多·帕克:《基督教中的短暂与永恒》,第284—285页。

375 37. 西奥多·帕克:《基督教中的短暂与永恒》,第283页。
38. 爱默生:《讲演》,1:128。
39. 爱默生:《讲演》,1:131。将上帝和人等同也导致爱默生提出不同的祈祷观。"祈祷乞求一件特定的日用品,——任何缺乏全善的东西,——都是邪恶的。祈祷是从最高的境界沉思生命中的事实。它是灵魂的独白,是灵魂的喜悦和注视。它是上帝宣告

他美好作为的精神。但是,祈祷成为影响私人目的的手段,就没有意义了,就成为偷窃行为。它主张二元论,而非与自然和意识的统一。一旦人与上帝合一,他就不会乞求。那么,他将会在一切行动中都能够看到祈祷。"(爱默生:"依靠自我",2:76—77)

40. 爱默生:《超灵魂》(*The Over-Soul*),2:265—266。

41. 爱默生:"美国学者",1:86。

42. 亨利·大卫·梭罗:《瓦尔登湖和公民不服从》(*Walden and Civil Disobedience*),欧文·托马斯(Owen Thomas)编辑(New York: W. W. Norton,1966),第 243 页。因为超验主义具有强烈的个人主义倾向,所以,在浪漫主义和唯心主义中时常能找到社会向更美好的阶段进化的思想,这对于超验主义只是次要主题。优先考虑个人发展,社会居于次要地位,但是《公民不服从》的开篇很好地论及社会:"我衷心地接受如下的座右铭,——'管理最少的政府是最好的政府';我希望看到这句话能够高效、系统地发挥作用。一旦这句话得以实现,那么最终,我相信,这句座右铭就归结为这样的,'没有管理的政府是最好的政府';当人类为此做好准备,这类政府就是他们将拥有的政府。"(《公民不服从》,第 224 页)

43. 梭罗:《瓦尔登湖与公民不服从》,第 243 页。

44. 爱默生:《论自然》,1:75。

45. 爱默生:《论自然》,1:61。在有些地方,爱默生认为,这样去领会绝对,会让外在世界服从于那些与上帝最和谐一致的人的意志,"因此,建立你自己的世界,你尽快让你的生命与你心灵中纯洁的观念一致,那么这将展现出它伟大的匀称。万有中相对应的革命将加入到精神之流中,那些不一致的现象、猪、蜘蛛、蛇蝎、害虫、疯人院、监狱、敌人,都将迅速消失。它们都转瞬即逝,将永远不再出现"(爱默生:《论自然》,1:79.22)。

第三章　浪漫主义的基督教化/基督教的浪漫主义化

1. 柯尔律治作品集中收集在《萨缪尔·泰勒·柯尔律治全集》(*The*

Complete Works of Samuel Taylor Coleridge),W. G. T. 席德(W. G. T. Sheed),7 卷(New York:Harper,1853)。柯尔律治书信参阅:《萨缪尔·泰勒·柯尔律治书信集》(*Letters of Samuel Taylor Coleridge*)2 卷,恩斯特·哈特里·柯尔律治(Ernest Hartley Coleridge)编辑(Boston: Houghton Mifflin,1895)。柯尔律治单行本有关哲学和神学重要著作参阅:《一位精神探索者的自白》(*Confessions of an Inquiring Spirit*)(Philadelphia: Fortress,1988);《帮助反思》(*Aids to Reflection*),托马斯·冯碧(Thomas Fenby)编辑(Liverpool, U. K.: Edward Howell, 1874);《文学传记或我的文学生涯和思想事略》(*Biographia Literaria, or Biographical Sketches of My Literary Life and Opinions*),乔治·瓦特森(George Watson)编辑(New York: Everyman's Library,1965);《朋友》(*The Friend*)(Burlington, Vt.:Chauncey Goodrich,1831);《政治家手册》(*The Statesman's Manual*)(Burlington, Vt.:Chauncey Goodrich,1832);《袖珍柯尔律治选集》(*The Portable Coleridge*),I. A. 理查德(I. A. Richards)编辑(New York:Viking,1950)。柯尔律治大多数文学作品收集于《萨缪尔·泰勒·柯尔律治诗歌和散文选》(*Samuel Taylor Coleridge: Selected Poetry and Prose*),伊丽莎白·施奈德尔(Elisabeth Schnerder)编辑(New York:Holt ,Rinehart & Winston,1951 年)。该书包括了大部分的《文学传记》。按照主题选编的柯尔律治文选参阅凯斯林·寇本(Kathleen Cobern)的《探索的精神:柯尔律治选集》(*Inquiring Spirit: A Coleridge Reader*)(Saarbruchen:Minerva Press,1951)。关于柯尔律治的传记,可以参阅巴西尔·维力(Basil Willey):《萨缪尔·泰勒·柯尔律治》(*Samuel Taylor Coleridge*)(London:Chatto & Windus, 1972);詹姆斯·戴克斯·坎贝尔(James Dykes Campbell):《萨缪尔·泰勒·柯尔律治生平》(*Samuel Taylor Coleridge: A Narrative of Events of His Life*)(London: Macmillan,1894);E. K. 钱伯斯(E. K. Chambers):《萨缪尔·泰勒·柯尔律治生平研究》(*Samuel Taylor Coleridge: A biographical Study*)

(Oxford:Clarendon Press,1938)。柯尔律治哲学和神学研究性的著作参阅詹姆斯·D· 鲍尔高尔(James D. Boulger):《宗教思想家柯尔律治》(*Coleridge as Religious Thinker*)(New Haven, Conn.: Yale University Press, 1961);安东尼·约翰·哈定(Anthony John Harding):《柯尔律治以及灵感之言》(*Coleridge and the Inspired Word*)(Kingston, Ont.: McGill-Queen's University Press, 1985);玛丽·安妮·帕金斯(Mary Anne Perkins):《柯尔律治的哲学:逻各斯即统一原则》(*Coleridge's Philosophy: The Logos as Unifying Principle*)(Oxford: Clarendon,1994);阿洛伊斯·布朗德尔(Alois Brandl):《萨缪尔·泰勒·柯尔律治以及英国浪漫主义学派》(*Samuel Taylor Coleridge and English Romantic School*)(New York: Haskell, 1966);G. N. G. 奥尔希尼(G. N. G. Orsini):《柯尔律治和德国唯心主义:哲学史以及柯尔律治未版手稿研究》(*Coleridge and German Idealism: A Study in the History of Philosophy with Unpublished Materials form Coleridge's Manuscripts*)(Carbondale, Ill.: Southern Illinois University Press, 1969);约翰·H·穆尔海德(Jone H. Muirhead):《哲学家柯尔律治》(*Coleridge as Philosopher*)(London: Allen & Unwin, 1930);欧文·巴尔菲尔德(Owen Barfield):《柯尔律治思想要义》(*What Coleridge Thought*)(Middletown, Conn.: Wesleyan University Press, 1971);J. 罗伯特·巴特(J. Robert Barth):《柯尔律治和基督教教义》(*Coleridge and Christian Doctrine*)(Cambridge, Mass.: Havard University Press, 1969);托马斯·麦克法尔兰德(Thomas Mcfarland):《柯尔律治和泛神论传统》(*Coleridge and the Pantheist Tradition*)(Oxford: Clarendon Press, 1969);大卫·雅斯贝尔(David Jasper):《诗人和宗教思想家柯尔律治》(*Coleridge as Poet and Religious Thinker*)(Allison Park, Penn.: Pickwick, 1985)。研究浪漫主义对几位英国人,其中包括柯尔律治,产生影响的资料参阅:斯蒂芬·帕利克特(Stephen Prickett):《浪漫主义和宗教:维多利亚时代教会中的柯尔律治和

华兹华斯传统》(*Romanticism and Religion: The Tradition of Coleridge and Wordsworth in the Victorian Church*)(Cambridge:Cambridge University Press,1976)。

2. 在柯尔律治去世之后的一代人中,J. S. 穆勒虽然不是柯尔律治思想的支持者,但是认为柯尔律治的思想是功利主义学派惟一真正的替代物。关于英国19世纪神学的研究参阅伯纳德·M·G·里尔登(Bernard M. G. Reardon):《从柯尔律治到戈尔:英国百年宗教思想史》(*From Coleridge to Gore: A Century of Religious Thought in Britain*)(London:Longman,1971)。
3. 关于柯尔律治和华兹华斯之间关系的资料参阅H. M. 马格利奥斯(H. M. Margoliouth):《华兹华斯和柯尔律治1795—1834年》(*Wordsworth and Coleridge* 1795—1834)(Hamden, Conn.: Archon,1966)。
4. 《帮助反思》(*Aids to Reflections*),托马斯·冯碧(Thomas Fenby)编辑(Liverpool:Edward Howell,1874),第365页。
5. 《帮助反思》,第191页。
6. 《帮助反思》,第189—190页。
7. 《帮助反思》,第152—153页。
8. 柯尔律治反对自然神学的理由之一是,自然神学将罪归结为肉体上的败坏。而我们的经验是反抗罪涉及我们整个的人,因此,自然神学与这种经验相矛盾。"人过去是,现在也是堕落的受造物,这不是出于肉体的构造,或其他什么人类智慧在历史过程中能够消除的原因,而是因为人类的意志就是败坏的,这种意志在真正和严格意义上与如下一词同义,就是自我中心,或以人类自己的智力为傲"(《帮助反思》,第122页)。
9. 《帮助反思》,第195页。
10. 关于该主题的简要研究参阅R. L. 布雷特(R. L. Brett):《幻想和想像》(*Fancy and Imagination*)(London:Mathuen,1969)。
11. 《文学传记》,第167页。
12. 《萨缪尔·泰勒·柯尔律治书信集》卷2,恩斯特·哈特里·柯尔律治编辑(Boston:Houghton Mifflin,1895),1. 352。

13.《文学传记》,第 167 页。

14. 上帝与人合一的主题贯穿于柯尔律治的作品之中。他的早期作品以万有在神论表达了这一思想,因此与浪漫主义一致。但是,后来,他认为上帝与人之间本体论上的合一实际上等同于自然主义:它剥离了上帝的位格性,使我们不可能进入与上帝的关系之中。上帝若与人的需要相遇,他必须具有位格属性。同样,柯尔律治认为,三位一体论对于信徒的生命具有实践意义(对此怀疑似乎成为他接受一位论派的主要原因),这是因为三位一体论向我们呈现出一位本质上具有关系性的上帝,职是之故,柯尔律治回到了三位一体论。

15.《一位精神探索者的自白》,第 48 页。

16.《一位精神探索者的自白》,第 26 页。

377

17.《帮助反思》,第 144 页。

18.《一位精神探索者的自白》,第 63 页。

19. 柯尔律治批判同时代的自然神学,但是他认为忽略主观性可以追溯到早期教会时代。"不久,早期教会的博士们忘记了心灵即道德自然(Moral Nature)既是起点,又是目标;而且忘记了我们要从这一点来领会真理、知识和洞察力。这是真正的第一次背教——在公会议和主教会议上,福音书中的神圣的人性让位于思辨的体系,宗教成为神学名义之下的影子科学,或者,最多不过是真理之空荡荡的骨架,没有一点生命的乐趣,对于大多数基督徒来说既不可接近,也难以理解。"参阅《帮助反思》,第 167—168 页。柯尔律治认为自己是一位改革家,志在帮助教会回到最初的主观和客观之间的平衡。

20.《文学传记》,第 287 页。柯尔律治进一步认为,"我深信,在通常的情况下,认识和信仰基督宗教应当先于对希伯来正典的研究。的确,考虑到新约和旧约,我认为口传和教理问答指导是由耶稣本人预备来建立有形教会"(《一位精神探索者的自白》,第 49—50 页)。

21.《一位精神探索者的自白》,第 50 页。柯尔律治认为生存主义层面上的理性具有优先地位,但是他对那些惟独依赖主观性的人

没有好感。“首先，基督教胆敢求助于如此坚固的能力，不仅损伤了上帝在我们心中的部分形象，我们称之为理性，而且也让理性无用武之地；其次，这种做法消除了提升基督教超越其他宗教的优势”（《帮助反思》，第129—130页）。

22. 《帮助反思》，第183页。
23. 《文学传记》，第289页。
24. 《帮助反思》，第147页。
25. 就理性证明，柯尔律治认为，“那么，我坚持认为，一切（所谓的）上帝存在的证明，要么像用自然之秩序和明显的目的来提供证明一样，证明不充分，要么就证明过激，也就是说证明世界本身就是上帝；要么就是在前提中暗含了结论，忽略了分析或解释被证明的论断，上述三种情况都是确凿无疑的。”参阅《帮助反思》，第160页。当我们从经验中获取证据的时候，我们要么囿限于经验领域，不能够超越它，要么我们对世界之本质采取极端立场，认为在感觉领域之内包含的一切就是上帝本身，要么我们仅仅提出问题，没有提供证明。
26. 《帮助反思》，第363页。
27. 在其他地方，柯尔律治明显愿意对传统证明方法抱以多少较为仁慈的态度，但是，非常明显，他认为他的体验方法具有优先地位。“我们仅仅认为，我关于真正的基督教之证据的观点概述如下。1. 连续性，它具有正确的理性，我认为这是圣殿的外院——这是圣殿中的公共领域。2. 神迹，宗教最初运用并通过神迹来启示并证明自身，我认为这是圣殿的前厅和入口。3. 感觉，内在的感觉，每个信徒的灵魂之中极度渴求的感觉——他需要某种东西的体验，伴以强烈的预感，即基督徒所需要的就是基督向我们提出的拯救和恩典——我坚持认为这是精神大厦的真正的基础。……但是，4. 体验，它源自实践上与福音书中的状况相符合。——这是睁开的眼睛，是曙光，是精神成长中的恐惧与应许，是因爱上帝而得到的祝福，是最初的恨恶罪恶的感情，是没有基督就无能力生存的感情”（《文学传记》，第289页）。
28. 《一位精神探索者的自白》，第29页。

29.《一位精神探索者的自白》,第48—49页。
30.《一位精神探索者的自白》,第27页。
31.《一位精神探索者的自白》,第31页。
32.《一位精神探索者的自白》,第27页。
33.《一位精神探索者的自白》,第41页。
34.《一位精神探索者的自白》,第52页。
35.《一位精神探索者的自白》,第35—36页。
36.《一位精神探索者的自白》,第45页。
37.“但是,基督徒若接受圣经是上帝的圣言,但是不赞同过于简单地宣讲圣经,因为(根据他的看法)字面和显白的解释是荒谬的,而且与理性相对立,所以他将大多数圣经文本解释为比喻和夸张,这种情况就非常不同了。”参阅《帮助反思》,第162页。
38.《帮助反思》,第303页。
39.施莱尔马赫著作翻译为英文的有:《论宗教:对有文化的宗教蔑视者的讲演》(*On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*),约翰·奥曼(John Oman)翻译(New York: Harper, 1958);《神学研究领域概要》(*Brief Outline of Theology as a Field of Study*),泰伦斯·N·梯斯(Terrence N. Tice)(Lewiston, New York: Mellen Press1988);《基督教信仰》(*Christian Faith*)2卷,H. R. 麦金托什(H. R. Mackintosh)和J. S. 斯图尔特(J. S. Stewart)翻译(NewYork: Harp & Row, 1963);《圣诞夜》(*Christmas Eve*),泰伦斯·N·梯斯(Terrence N. Tice)翻译(Richmond, Va.: John Knox Press, 1967);《解释学手稿》(*Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts*),詹姆斯·杜克(James Duke)和杰克·福斯特曼(Jack Forstman)翻译(Missoula, Mont.: Scholars Press, 1977);《耶稣传》(*The Life of Jesus*),杰克·C·威海登(Jack C. Verheyden)(Philadelphia: Fortress, 1975年);《基督教伦理学导论》(*Introduction to Christian Ethics*),约翰·C·雪莱(John C. Shelley)翻译(Nashville: Abingdon Press, 1989);《路加福音批判研究》(*Luke: A Critical Study*),克诺普·提尔瓦尔(Connop

Thirlwall)(Lewiston, New York: Mellen Press, 1993);《论自由》(*On Freedom*),阿尔伯特·L·布莱科维尔(Albert L. Blackwell)翻译(Lewiston, New York: Mellen Press, 1992);《论教义神学:致吕克博士的两封书信》(*On the Glaubenslehre: Two Letters to Dr. Lücke*),詹姆斯·杜克(James Duke)和弗朗西丝·福伦扎(Francis Forenza)翻译(Chico, Calif.: Scholars Press, 1981);《论最高的善》(*On the Highest Good*),H. 维克托·佛罗思(H. Victor Froese)(Lewiston, New York: Mellen Press, 1992);《施莱尔马赫的独白》(*Schleiermacher's Soliloquies*),贺拉斯·利兰·福利司(Horace Leland Friess)(Chicago: Open Court, 1926);《圣言之仆:弗里德里希·施莱尔马赫布道辞选集》(*Servant of the Word: Selected Sermons of Friedrich Schleiermacher*),道恩·德·维力斯(Down De Vries)(Philadelphia: Fortress, 1987)。马丁·莱德科尔(Martin Redeker)的《施莱尔马赫生平与思想》(*Schleiermacher: Life and Thought*),约翰·瓦尔豪瑟(John Wallhausser)翻译(Philadelphia: Fortress, 1973),是研究施莱尔马赫的神学的标准文本。另外可以参阅:阿尔伯特·L·布莱科维尔(Albert L. Blackwell):《施莱尔马赫的早期生命哲学:决定论,自由和幻想》(*Schleiermacher's Early Philosophy of Life: Determinism, Freedom, and Phantasy*)(Chico, Calif.: Scholars Press, 1982);理查德·B·勃兰特(Richard B. Brandt):《施莱尔马赫哲学:他的科学与宗教知识理论的发展》(*The Philosophy of Schleiermacher: The Development of His Theory of Scientific and Religious Knowledge*)(Westport, Conn.: Greenwood Press, 1971年);C. W. 克里斯蒂安(C. W. Christian):《弗里德里希·施莱尔马赫》(*Friedrich Schleiermacher*)(Waco, Tex.: Word, 1979);杰克逊·弗尔斯特曼(Jackson Forstman):《浪漫的三角关系:施莱尔马赫与早期德国浪漫主义》(*A Romantic Triangle Schleiermacher and Early German Romanticism*)(Missoula, Scholars Press, 1977);B. A.

格利希(B. A. Gerrish):《教会王子:施莱尔马赫与现代神学的肇始》(*A Prince of the Church: Schleiermacher and the Beginning of Modern Theology*)(Philadelphia: Fortress, 1984);理查德·R·尼布尔:《施莱尔马赫论基督和宗教》(*Schleiermacher on Christ and Religion*)(New York: Scribners,1964);塞尔吉奥·索伦梯诺(Sergio Sorrentino)编辑:《施莱尔马赫哲学和哲学传统》(*Schleiermacher's Philosophy and Philosophical Tradition*)(Lewiston, New York: Mellen Press,1992);斯蒂芬·斯凯思(Stephen Sykes):《弗里德利希·施莱尔马赫》(*Friedrich Schleiermacher*)(Richmond, Va.: John Knox Press,1971);罗伯特·R·威廉姆斯(Robert R. Williams):《施莱尔马赫:上帝论的建构》(*Schleiermacher: The Construction of the Doctrine of God*)(Philadelphia: Fortress, 1978)。较好地概述和批判施莱尔马赫的文献参阅休·罗思·麦金托什(Hugh Ross Mackintosh):《现代神学之种种》(*The Types of Modern Theology*)(New York: Scribner's Sons, 1937)。研究施莱尔马赫的参考书目可以参阅泰伦斯·N·梯斯(Terrence N. Tice):《施莱尔马赫研究参考书目(1784—1984)》[*Schleiermacher Bibliography*(1784—1984)](Princeton, N. J.: Princeton Theological Seminary,1985),非常有帮助。另外,K. W. 克莱门特(K. W. Clements):《弗里德里希·施莱尔马赫:现代神学之先驱》(*Friedrich Schleiermacher: Pioneer of Modern Theology*)(London: Collins,1987),包括施莱尔马赫论及的各种主题的文选。

40. 狄尔泰的《施莱尔马赫传》(*Leben Schleiermacher*)至今尚无英文版。

41. 参阅卡尔·巴特:《新教思想:从卢梭到利奇尔》(*Protestant Thought: From Rousseau to Ritschl*),布赖恩·科普斯(Brian Cozens)翻译(New York: Harper, 1959),以及《施莱尔马赫神学:哥廷根演讲集》(*The Theology of Schleiermacher: Lectures at Gottingen*),迪特里奇·利奇尔(Dietrich Ritschl)编辑,杰弗

里·W·布罗米利(Geoffrey W. Bromiley)翻译(Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1982)。不幸的是，埃米尔·布龙纳(Emil Brunner)在《神话和圣言》(*Die Mystik und das Wort*)中对施莱尔马赫的评判至今没有英文版。

379

42. 弗里德里希·施莱尔马赫:《论宗教:对有文化的宗教蔑视者的讲演》,约翰·奥曼翻译(New York: Harper, 1958),第 14 页。
43. 《论宗教》,第 14 页。
44. 《论宗教》,第 18 页。
45. 《论宗教》,第 15—16 页。
46. 《论宗教》,第 54 页。
47. 《基督教信仰》,2 卷,H. R. 麦金托什(H. R. Mackintosh)和 J·S. 斯图尔特(J. S. Stewart)翻译(New York: Harper & Row, 1963),#4,第 12 页。
48. C. W. 克里斯蒂安(C. W. Christian):《弗里德里希·施莱尔马赫》(Waco, Tex.: Word, 1979),第 60 页。
49. 《基督教信仰》,#33,第 13 页。
50. 《论宗教》,第 31 页。
51. 《论宗教》,第 37—38 页。
52. 《论宗教》,第 122 页。
53. 《论宗教》,第 48 页。
54. 《论宗教》,第 161 页。
55. 《论宗教》,第 214 页。
56. 《论宗教》,第 216 页。
57. 《论宗教》,第 245 页。
58. 《论宗教》,第 246 页。
59. 《论宗教》,第 248 页。
60. 《基督教信仰》,#30,第 125 页。
61. 《基督教信仰》,#15,第 76 页。
62. 参阅《基督教信仰》,#29,在此施莱尔马赫对这一过程所作的解释。[《基督教信仰》的副标题为“按照福音教会的基本原理所作的相关阐述”,马丁·里德克主编(Berlin, New York: Walter de

Gruyter Press,1999 年)。该书共计两卷,第一卷信仰论的第一部分"虔敬的自我意识的发展。在基督教中,心灵的每一次感动都已经是以虔敬的自我意识为前提,而虔敬的自我意识本身也就是基督教情感的内容";第一卷信仰论的第二部分"由罪与恩典的对立所决定的虔敬的自我意识的事实发展";第二卷"罪与神恩对立的另一面:神恩意识的发展"。因此来看,《基督教信仰》可以分为三个部分。——译者]

63. 《基督教信仰》,#50,第 194 页。
64. 这样理解圣经的结果是,施莱尔马赫拒绝认为圣经具有终结性。他注意到许多信纲描绘了正典的内容,但是"这不应当成为无限制地研究圣经的障碍;批判性研究不断地检验圣经中个别作品,以此决定它们是否在圣经中真正占有一席之地"(《基督教信仰》,#130.4,第 603 页)。
65. 《基督教信仰》,#97.2,第 405 页。施莱尔马赫一直坚持认为耶稣出生具有超自然性,但拒绝传统的无玷受孕说。但是,在耶稣诞生之前,罪的权势高过整个人类,由此来看,前者必然是用来解释完美的耶稣的手段。对此种不一致许多人迷惑不解。
66. 《基督教信仰》,#99,第 417 页。关于施莱尔马赫的基督的神迹以及预言的观点参阅#14.3,第 71 页。
67. 《基督教信仰》,#94,第 385 页。就基督的神性来说,施莱尔马赫的观点模糊不清,这一点在他界定圣灵上更加显著,他将圣灵描绘为"基督徒团契中有生命的合一,是一种道德人格"或教会的"共同精神"。《基督教信仰》,#116.3,第 535 页;#121.2,第 562 页;#123,第 569 页。
68. 《基督教信仰》,#88,第 361 页。
69. 《基督教信仰》,#100,第 425 页。
70. 《基督教信仰》,#94.2,第 387 页,第 388 页。
71. 《基督教信仰》,#40.1,第 150 页。
72. 《基督教信仰》,#41.1,第 153 页。
73. 《基督教信仰》,#97.2,第 404 页。参阅《基督教信仰》,#69,#77,在此施莱尔马赫全面阐述了这一思想。

380

74.《基督教信仰》,#72,第291页。
75.《基督教信仰》,#72.4,第299页。
76.《基督教信仰》,#72.2,第292页。

第四章　唯心主义与二元论的终结

1. G. W. F. 黑格尔:《费希特和谢林哲学体系之差别》(*The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*), H. S. 哈里斯(H. S. Harris)和瓦尔特·瑟夫(Walter Cerf)翻译(Albany, N. Y. State University of New York Press, 1977)。
2. 关于一般性研究绝对唯心主义的资料参阅:弗里德里克·考普林斯顿(Frederick Copleston):《现代哲学》(*Modern Philosophy*), 7卷,《哲学史》(*A History of Philosophy*)第一部分,(Garden City, N. Y.: Image, 1963年);罗伯特·C·所罗门(Robert C. Solomon)和喀什里·M·希金斯(Kathlee M. Higgins)编辑:《德国唯心主义时代》(*The Age of German Idealism*),《劳特里奇哲学史》(*Routeledge History of Philosophy*)第6卷(London: Routledge, 1993);贾斯特思·哈特纳克(Justus Hartnack):《激进的经验论和绝对唯心主义》(*From Radical Empiricism and Absolute Idealism*)(Lewiston, N. Y.: Mellen, 1986);佛朗兹·加布里埃尔·瑙恩(Franz Gabriel Nauen):《革命,唯心主义和人类自由:谢林、荷尔德林、黑格尔和早期德国唯心主义的危机》(*Revolution, Idealism and Human Freedom: Schelling, Hölderlin and Hegel and the Crisis of Early German Idealism*)(The Hague: Nijhoff, 1971);乔治·J·塞德尔(George J. Seidel):《行动和基础:费希特、谢林和黑格尔》(*Activity and Ground: Fichte, Shelling, and Hegel*)(Hildesheim: G. Olms, 1976);约西亚·罗伊斯(Josiah Royce):《关于现代唯心主义的讲演》(*Lectures on Modern Idealism*)(New Haven, Conn.: Yale University Press, 1919)。介绍绝对唯心主义运动的著作中的罗伯特·所罗门(Robert Solomon):《德国唯心主义导论》

(*Introducing the German Idealists*) (Indianapolis: Hackett, 1981),尤为独特,有趣,非常值得一读,该书以模仿采访几位主要人物的形式提出各种观点。研究黑格尔和其他唯心主义者的遗产的著作可以参阅:赫伯特·希奈戴尔巴赫(Herbert Schnädelbach):《德国哲学:1831—1933年》(*Philosophy in Germany*:1831—1933),埃里克·马修斯(Eric Matthews)翻译(Cambridge:Cambridge University Press,1984)。关于唯心主义哲学家代表人物的著作可以参阅:亨利·大卫·艾肯(Henry David Aiken):《意识形态时代:十九世纪哲学家》(*The Age of Ideology: The 19th Century Philosophers*) (New York: New American Library,1956)。高德福利·威塞(Godfrey Vesey)编辑:《唯心主义的过去与现在》(*Idealism: Past and Present*) (Cambridge:Cambridge University Press,1982),包括大量关于德国唯心主义以及其后的唯心主义的文章,非常有用。唯心主义的产生以休谟和康德为背景,对此作一般性探讨的著作参阅贾斯特思·哈特纳克(Justus Hartnack):《从彻底经验论至绝对唯心主义》(*From Radical Empiricism to Absolute Idealism*) (Lewiston,N. Y. :Mellen Press,1986)。

3. F. W. J. 谢林:《超验唯心主义体系》(*System of Transcendental Idealism*),彼得·黑斯(Peter Heath)翻译(Charlottesville, Va. : University Press of Virginia,1978),第 74 页。
4. 克劳德·韦尔奇(Claude Welch):《十九世纪新教思想》(*Protestant Thought in Nineteenth Century*) (New Haven, Conn. : Yale University Press,1972),1:88。
5. 过于强调唯心主义和浪漫主义,不应当导致读者认为在这一时期只有这两种哲学学派。对于这一时期各种流派的研究参阅:弗里德里希·C·贝塞尔(Frederick C. Beiser):《理性的命运:从康德至费希特的德国哲学》(*The Fate of Reason: German Philosophy form Kant to Fichte*) (Cambridge, Mass. : Harvard University Press,1987),该书非常有用。康德之后至黑格尔的相关资料参阅乔治·狄·乔瓦尼(George di Giovanni)和 H. S. 哈里斯(H. S.

Harris)编辑:《康德和黑格尔之间:后康德唯心主义资料选编》(*Between Kant and Hegel*: *Texts in the Development of Post-Kantian Idealism*)(Albany: State University of New York, 1985)。

6. 费希特的作品已经翻译为英文的有:《法学》(*The Science of Rights*),A. E. 科洛戈尔(A. E. Kroeger)翻译(New York; Harper & Row,1970);《告德意志民族的讲演》(*Address to the German Nation*),乔治·阿姆斯特朗·凯里(George Armstrong Kelly)翻译(New York: Harper,1968);《试论一切天启的批判》(*Attempt at a Critique of All Revelation*),加勒特·格林(Garrett Green)(New York; Cambridge University Press, 1978);《现时代的特征;通往真福生命之道:或宗教教义》(*Characteristics of the Present Age*; *The Way Towards the Blessed Life*:*or*, *the Doctrine of Religion*),丹尼尔·N. 罗宾逊(Daniel N. Robinson)编辑(Washington D. C.: University Publication of America,1977);《超验哲学的基础》(*Foundations of Transcendental Philosophy*),丹尼尔·布雷泽尔(Daniel Breazeale)翻译和编辑(Ithaca,N. Y.:Cornell University Press, 1992);《知识学新论》(*New Exposition of the Science of Knowledge*),A. E. 科洛戈尔(A. E. Kroeger)翻译(St. Lious: n. p.,1869);《论学者的本质及其表现形式》(*On the Nature of the Scholar and its Manifestations*),威廉·史密斯(William Smith)翻译(London: J. Chapman,1845);《知识学,附第一导言和第二导言》(*Science of Knowledge*; *With the First and Second Introductions*),彼得·黑斯(Peter Heath)和约翰·拉赫斯(John Lachs)翻译和编辑(New York: Appleton-Century-Crofts, 1970);《人的使命》(*The Vocation of Man*),罗德里克·M·奇肖尔姆(Roderick M. Chisholm)编辑(Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1956)。费希特的文集参阅《费希特早期哲学著作选》(*Fichte, Early Philosophical Writings*),丹尼尔·布雷泽尔(Daniel Breazeale)翻译和编辑(Ithaca,N. Y.:Cornell University Press,

1988)以及《约翰·戈特利布·费希特主要著作选》(*The Popular Works of Johann Gottlieb Fichte*),威廉·史密斯(William Smith)翻译,第4版(London:Trubner,1899)。一般性研究费希特的生平和思想的著作参阅罗伯特·阿达姆森(Robert Adamson):《费希特》(*Fichte*)(Freepot, N. Y.: Books for Libraries Press,1903)[1969年再版];丹尼尔·布雷泽尔(Daniel Breazeale)和汤姆·洛克默(Tom Rockmore)编辑:《费希特》(*Fichte*)(Atlantic Highlands,N. J.,Humanities Press,1994);弗雷德里克·纽豪斯(Frederick Neuhouser):《费希特的主体性理论》(*Fichte's Theory of Subjectivity*)(Cambridge: Cambridge University Press,1990)。

7. 费希特拒绝斯宾诺莎的决定论,但是斯宾诺莎认为宇宙是一个包罗万象的整体,这不断对费希特产生影响。我们发现费希特将上帝等同于世界之道德秩序,这种观点有泛神论倾向,也被认为是无神论,这多少有点让人感到奇怪,但是在那个时代这一点是非常普通的。
8. 费希特还失去了谢林和荷尔德林的支持,后两者早期非常尊敬他,同时康德批判他的哲学使得双方关系公开冷淡,这些都加重了对费希特的伤害。
9. 《知识学,附第一导言和第二导言》(*Science of Knowledge; With the First and Second Introductions*),彼得·黑斯(Peter Heath)和约翰·拉赫斯(John Lachs)翻译和编辑(New York: Appleton-Century-Crofts,1970),第4页。本书所有关于《第一导言》和《第二导言》的引文均出自该处。在《第一导言》(第3页)中,费希特认为他的观点"与康德的教诲是完全吻合的,不过是对康德主义的正确理解而已"。
10. 《第一导言》,第10页。
11. 《知识学》,第97页。
12. 《第一导言》,第17页。
13. 《人的使命》,罗德里克·M·奇肖尔姆(Roderick M. Chisholm)编辑(Indianapolis:Bobbs-Merrill,1956),第64页。

14. 设定非我，自我和非我之间具有必然的辩证关系，这些思想受到黑格尔思想的影响。
15. 《人的使命》，第96页。
16. 约西亚·罗伊斯：《现代唯心主义讲演录》(New Haven, Conn.: Yale University Press, 1919)，第71页。
17. 《第一导言》，第21页。
18. 《知识学》，第198页。
19. 如下引文可以证明康德及其唯心主义对费希特的影响，费希特认为，"它[道德法则]对神圣存在提出如下要求：永远在一切理性的本质中推动最高的善，永远在道德和快乐之间建立平衡。为了对应于永恒的道德法则，这种存在自身必定是永恒的；他为了符合这种法则必定将永恒赐予一切理性的存在，而道德法则就运用至这些理性存在，同时道德法则要求理性存在具有永恒。由此，如果道德法则的最终目的不是不可能实现的，那么必定存在一位永恒的上帝，每个道德存在必定是永恒的。"《试论一切天启的批判》(*Attempt at a Critique of All Revelation*)，加勒特·格林(Garrett Green)(New York: Cambridge University Press, 1978)，第61页。
20. 关于费希特的上帝观，参阅约瑟夫·亚历山大·莱顿(Joseph Alexander Leighton)著作的第一章：《典型的现代上帝观或德国浪漫派唯心主义和英格兰进化不可知论中的绝对》(*Typical Modern Conceptions of God or The Absolute of German Romantic Idealism and of England Evolutionary Agnosticism*)(New York: Longmans, Green, 1901)，以及罗素·沃伦·斯泰恩(Russell Warren Stine)：《费希特哲学中的上帝论》(*The Doctrine of God in the Philosophy of Fichte*)(Philadelphia: University of Pennsylvania, 1945)。
21. 《人的使命》，第140页。
22. 谢林著作的英文版有：《布鲁诺，或论事物之自然和神圣的原则》(*Bruno, or On the Natural and Divine Principle of Things*)，迈克尔·G·瓦特(Michael G. Vater)编辑和翻译(Albany: SUNY

Press, 1948);《先验唯心主义的体系》(*System of Transcendental Idealism*),彼得·黑斯(Peter Heath)翻译(Charlottesville, Va.: University Press of Virginia, 1978);《论现代哲学史》(*On the History of Modern Philosophy*),安德鲁·鲍威(Andrew Bowie)翻译(Cambridge: Cambridge University Press, 1994);《谢林关于"萨莫色雷斯的神灵"的论文》(*Schelling's Treatise on "The Deities of Samothrace"*),罗伯特·F·布朗(Robert F. Brown)(Missoula, Mont: Scholars Press, 1974);《论人类认识的无条件性:四篇早期论文(1794—1796年)》[*The Unconditional in Human Knowledge: Four Early Essay* (1794—1976)][此处年代应当为1794—1796年,原书有误。——译者],佛里兹·马尔梯(Friz Marti)翻译(Lewisburg, Penn.: Bucknell University Press, 1980);《论大学学术研究》(*On University Studies*),E. S. 摩根(E. S. Morgan)翻译,诺波特·古特曼(Norbert Guterman)(Athens, Ohio: Ohio University Press, 1966);《谢林论人类自由》(*Schelling: Of Human Freedom*),詹姆斯·古特曼(James Gutmann)翻译(Chicago: Open Court, 1936);《世界的时代》(*The Ages of the World*),弗里德里希·德沃尔夫·鲍尔曼(Frederick de Wolfe Bolman)爵士(New York: AMS, 1967)。关于谢林德哲学研究著作参阅:罗伯特·F·布朗(Robert F. Brown):《谢林晚期哲学:伯麦生对1809—1815年著作之影响》(*The Later Philosophy of Schelling: The Influence of Boehme on the Works of 1809—1815*)(Lewisburg, Penn.: Bucknell University Press, 1977);保罗·科林斯·海纳(Paul Colins Hayner):《理性和生存》(*Reason and Existence*)(Leiden: E. J. Brill, 1967);维尔纳·马克思(Werner Marx):《谢林哲学之历史、体系和自由观》(*The Philosophy of F. W. J. Schelling: History, System, and Freedom*),托马斯·内农(Thomas Nenon)翻译(Bloomington: Indiana University Press, 1984);约瑟夫·L·埃斯波斯托(Joseph L. Esposito):《谢林的唯心主义和自然哲学》(*Scheling's*

382

Idealism and Philosophy of Nature）（Lewisburg：Bucknell University Press，1977）。

23. 关于谢林对天主教会的影响，参阅托马斯·富兰克林·欧米拉（Thomas Franklin O'Meara）：《浪漫派唯心主义和罗马天主教：谢林和神学家》（*Romantic Idealism and Roman Catholicism Shelling and the Theologians*）（Notre Dame，Ind.：University of Notre Dame Press，1982）。
24. 参阅保罗·蒂利希：《谢林实证哲学建构的宗教史》（*The Construction of the History of Religion in Scheling's Positive Philosophy*），维克多·诺沃（Victor Nuova）翻译（Lewisburg，Penn.：Bucknell University Press，1974）；保罗·蒂利希：《谢林哲学发展中的神秘主义和负罪意识》（*Mysticism and Guilt Consciousness in Schelling's Philosophical Development*），维克多·诺沃翻译（Lewisburg，Penn.：Bucknell University Press，1974）；马丁·海德格尔：《谢林论人类自由之本质》（*Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom*），琼·斯塔姆鲍夫（Joan Stambaugh）翻译（Athens，Ohio：Ohio University Press，1985），
25. 《布鲁诺》，第136页。
26. 《先验唯心主义体系》，彼得·黑斯（Peter Heath）翻译（Charlottesville，Va.：University Press of Virginia，1978），第27页。
27. 《先验唯心主义体系》，彼得·黑斯（Peter Heath）翻译（Charlottesville Va.：University Press of Virginia，1978），第231页。在这一点上叔本华的思想与谢林的唯心主义思想最为接近和相似，我们将在本书第七章讨论叔本华的思想，叔本华是根据生命哲学来切入这一点的。
28. 谢林的圣经批判并不局限于实际运用上，也批判圣经材料。"人们不禁认为，所谓的圣经文献已经阻碍人们去充分理解它[基督教]，从真正的宗教观点来看，圣经甚至远远不可与许多其他新旧著作相媲美，尤其无法与印度的著作相媲美。"《论大学学术研

究》,罗伯特·古特曼编辑,E. S. 摩尔根翻译(Athens,Ohio: Ohio University Press,1966,第 97 页)。

29.《论大学学术研究》,第 95 页。

30.《论大学学术研究》,第 94 页。

31.《论大学学术研究》,第 95 页。

32.《先验唯心主义体系》,第 212 页。

33. 由黑格尔撰写的著作以及关于黑格尔的著作数不胜数。关于黑格尔的简要导论参阅彼得·辛格(Peter Singer)的《黑格尔》(*Hegel*)(Oxford University Press,1983)。在众多关于黑格尔体系的著作中,最好的单卷本英文著作参阅查尔斯·泰勒(Charles Taylor):《黑格尔》(*Hegel*)(Cambridge University Press,1975)。本文作者受到克劳迪亚·库琴鲍尔(Claudia Kuchenbauer)尚未出版的手稿《当代神学中的黑格尔精神》(*The Spirit of Hegel in Contemporary Theology*)(Oxford University Press,1990 年)的影响。如下注释提供了详尽的关于黑格尔的详细书目。

34. 除了上述的注释之外,关于黑格尔体系可以参阅如下著作:F. C. 贝塞尔(F. C. Beiser)编辑:《剑桥黑格尔手册》(*The Cambridge Companion to Hegel*)(Cambridge University Press,1993),其中的黑格尔研究参考书目选编非常不错;埃米尔·法肯海姆(Emil Fackenheim):《黑格尔思想中的宗教维度》(*The Religious Dimension in Hegel's Thought*)(Bloomington: Indiana University Press,1967);J. N. 芬德莱(J. N. Findlay):《重新检验黑格尔》(*Hegel: A Re-Examination*)(New York: Macmillan,1958);迈克尔·J·尹伍德(Michael J. Inwood):《黑格尔》(*Hegel*)(London:Routledge & Kegan Paul,1983);W. 考夫曼(W. Kaufmann):《黑格尔:新解释、文本和评论》(*Hegel: Reinterpretation, Texts, and Commentary*)(New York: Doubleday,1965);奎恩丁·劳尔(Quentin Lauer):《黑格尔的神观》(*Hegel's Concept of God*)(Albany: State University of New York,1982);H. 马尔库塞(H. Marcuse):《理性与革命》

383

(*Reason and Revolution*),第2版(New York: Humanties press,1954);G. R. G. 穆尔(G. R. G. Mure):《黑格尔哲学》(*The Philosophy of Hegel*)(Oxford University Press,1965);莱蒙特·普兰特(Raymond Plant):《黑格尔》(*Hegel*)(Bloomington: Indiana University Press,1973年);W. T. 斯泰思(W. T. Stace):《黑格尔哲学》(*The Philosophy of Hegel*)(1924年;再版,New York: Dover,1955)。其他参考书目参阅下面的注释。

35. 关于黑格尔生平参阅F. 威德曼(F. Wiedmann):《黑格尔插图版传记》(*Hegel: An Illustrated Biography*)(New York: Pegasus,1968);关于黑格尔思想发展过程,参阅H. S. 哈利斯(H. S. Harris):《黑格尔的成长》(*Hegel's Development*),2卷(Oxford University Press 1972,1983)。非常重要的关于黑格尔生平的材料参阅考夫曼翻译的《黑格尔》,以及黑格尔的《书信》(*Letters*),C. 巴特勒(C. Butler)和C. 塞勒尔(C. Seiler)翻译(Bloomington,Indiana University Press,1984)。

36. 黑格尔:《早期神学著作集》(*Early Theological Writings*),T. M. 诺克斯(T. M. Knox)翻译(Chicago: Chicago University Press,1948年)。

37. 该书有两个优美的译本:《心灵现象学》(*The Phenomenology of Mind*),J. B. 巴利(J. B. Ballie)翻译(1931年;再版,New York: Harper & Row, 1967),以及《精神现象学》(*The Phenomenology of Spirit*),A. V. 米勒(A. V. Miller)翻译(Oxford University Press,1977)。我主要参考米勒的译本,段落数码以此为准。

38. 该书已经被英译为三个部分:《逻辑学百科全书》(*The Encyclopaedia Logic*),T. F. 格丽特斯(T. F. Geraets)等翻译(Indianapolis, Hackett, 1991),也称为"小逻辑";《自然哲学》(*Philosophy of Nature*),A. V. 米勒(A. V. Miller)翻译(Oxford: Oxford University Press, 1970);《心灵哲学》(*Philosophy of Mind*),W. 瓦兰斯(W. Wallance)以及A. V. 米

勒修订和翻译(Oxfordo:Oxford University Press,1971)。关于《哲学全书》的段落数为整个全书的段落。

39. 由 A. V. 米勒(A. V. Miller)翻译(New York; Humanities Press,1969)。

40. 由 T. M. 诺克斯翻译为《法哲学》(*Philosophy of Right*)(Oxford:Oxford University Press,1952)。关于该书的段落数以此书为准(除了前言)。

41. 新译本(如上所列举的参考书)已经取代 19 世纪的旧译本,后者多有不可靠之处。现代关于黑格尔讲演的译本有:《美学讲演录》(*Aesthetics*),T. M. 诺克斯(T. M. Knox)翻译,2 卷(Oxford: Oxford University Press,1975);《哲学史讲演录》(*Lectures on the History of Philosophy*),R. 布朗(R. Brown)等翻译,3 卷(Berkeley: California University Press,1990—);《宗教哲学讲演录》(*Lectures on the Philosophy of Religion*), P. C. 霍奇森(P. C. Hodgson)编辑和翻译,3 卷(Berkeley: California University Press, 1984—1987)。关于《历史哲学讲演录》(*Philosophy of History*)参阅旧译本,J. 希伯利(J. Sibree)(1857 年;再版,New York:Dover,1956),但是非常重要的《历史哲学导论》(*Introduction to the Philosophy of History*)最近由 L. 劳赫(L. Rauch)翻译(Indianapolis:Hackett,1988)。

42. 引自黑格尔本人的演讲手稿,载于《宗教哲学讲演录》,1. 105。

43. 《精神现象学》,第 5 段和第 10 段。

44. 采用的是斯蒂芬·米切尔(Stephen Mitchell)的译本(San Francisco:Harper,1988)。

45. 《精神现象学》,第 114 段,第 126 段。

46. 黑格尔认为“矛盾”包括逻辑矛盾;我的观点是这种矛盾并不局限于逻辑矛盾。参阅黑格尔的《逻辑学》,第 438—443 页。

47. 《精神现象学》,第 20 段。

48. 《法哲学》,§ 346。

49. 关于贝克莱,参阅《基督教和西方思想》,卷 1,第 227—233 页。

50. 《精神现象学》,第 25 段。

51.《法哲学》前言,第10—11页。
52.《精神现象学》,第29段。
53.《逻辑学》,50。
54.《哲学全书》,§24(另外2段)。
55.《哲学全书》,§24。
384 56.《法哲学》,§257以及§260。
57.《法哲学》,§257以及§260。
58.《逻辑学》,第48页。
59. 关于该主题的精彩讨论参阅两本著作:劳尔:《黑格尔的上帝观》;以及R. K.威廉姆森(R. K. Williamson):《黑格尔宗教哲学导论》(*Introduction to Hegel's Philosophy of Religion*)(Albany: State University of New York Press,1984)。
60. 考夫曼的《黑格尔》中的美学偏见破坏了原本颇为精彩的导论。
61. 这是威廉姆森的观点,参阅《黑格尔宗教哲学导论》。
62.《精神现象学》,第765段。

第五章 人即神圣的道成肉身

1. 关于黑格尔左派的标准资料参阅卡尔·洛维特(Karl Löwith):《从黑格尔到尼采》(*From Hegel to Nietzsche*),大卫·E·格林(David E. Green)翻译(New York: Columbia University Press, 1991)。其他有价值的关于黑格尔左派的资料参阅赫伯特·马尔库塞(Herbert Marcuse):《理性和革命:黑格尔和社会理论的兴起》(*Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*)(New York: Humanities Press,1954);威廉·I·布拉泽尔(William I. Brazill):《青年黑格尔派》(*The Young Hegelians*)(New Haven, Conn.: Yale University Press,1970);西德尼·胡克(Sidney Hook):《从黑格尔到马克思:卡尔·马克思思想发展研究》(*From Hegel to Marx: Studies in the Intellectual Development of Karl Marx*)(New York: Reynal and Hitchcock,1936);约翰·爱德华·图斯(John Edward Toews):《黑格尔主义:走向辩证人文主义,1805—1841年》(*Hegelianism:*

The Path Toward Dialectical Humanism, 1805—1841)(Cambridge: Cambridge University Press, 1980);哈罗德·马(Harold Mah):《哲学的终结和意识形态的起源》(*The End of Philosophy and the Origin of "Ideology"*)(Berkeley, University of California Press,1987)。

2. 大卫·施特劳斯属于其中一个著名的例外,他基本上支持政治激进派,曾因此被选举为议员。但是让他们惊讶的是,一旦当选之后,施特劳斯一般与普鲁士君主政权保持一致。

3. 施特劳斯的英译著作参阅:《耶稣传》(*The Life of Jesus Critically Examined*),彼得·C·霍奇森(Peter C. Hodgson)编辑,乔治·艾略特(George Eliot)翻译,第4版(Philadelphia: Fortress,1972);《信仰中的基督和历史中的耶稣:批判施莱尔马赫的〈耶稣传〉》(*The Christ of Faith and the Jesus of History: A Critique of Schleiermacher's The Life of Jesus*),利安德·K·凯克(Leander E. Keck)翻译(Philadelphia: Fortress,1977);《捍卫我的〈耶稣传〉反对黑格尔派》(*In Defense of My Life of Jesus Against the Hegelians*),玛丽琳·查宾·马赛(Marilyn Chapin Massey)编辑和翻译(Hamden, Conn.: Archon, 1983);《新旧信仰》(*The Old Faith and the New*),马提尔德·布林德(Mathilde Blind)翻译(New York: Henry Holt,1873);《新耶稣传》(A New Life of Jesus),第2版,2卷(London: Williams & Norgate,1879)。第二手研究施特劳斯的文献参阅:霍尔登·哈里斯(Horton Harris):《大卫·弗里德里希·施特劳斯及其神学》(*David Friedrich Strauss and His Theology*)(Cambridge: Cambridge University Press, 1973);理查德·S·克伦威尔(Richard S. Cromwell):《大卫·弗里德里希·施特劳斯及其在现代思想中的地位》(*David Friedrich Strauss and His Place in Modern Thought*)(Fair Lawn, N. J.: R. E. Burdick,1974);汉斯·弗莱(Hans Frei):《大卫·弗里德里希·施特劳斯》(*David Friedrich Strauss*),载于《十九世纪西方宗教思想》(*Nineteenth Century Religious Thought in the West*),1:215—216。另外可

以参阅阿尔伯特·史怀哲(Albert Schweitzer):《追寻历史上的耶稣》(*The Quest of Historical Jesus*),W. 蒙哥马利(W. Montgomery)翻译(New York: Macmillan, 1968),第 68—120 页;科林·布朗(Colin Brown):《欧洲新教思想中的耶稣》(*Jesus in European Protestant Thought*)(Durham, N. C. : Labyrinth, 1985),第 183—204 页,这些书对施特劳斯进行了广泛的讨论。

4. 《耶稣传》出版后引发了各种批判,关于这方面的研究资料参阅埃德温娜·G·劳勒尔(Edwina G. Lawler):《大卫·弗里德里希·施特劳斯及其批判:19 世纪早期德国学术刊物上关于〈耶稣传〉之争》(*David Friedrich Strauss and His Critics: The Life of Jesus Debate in Early Nineteenth-Century German Journals*)(New York: Peter Lang, 1986)。
5. 在某种程度上,施特劳斯不看重他原来的唯心主义以及新接受的唯物主义之间的差别,认为两者都是一元论,可能是同一个事物,只是认识的角度不同而已。"如果说这是一种彻头彻尾的唯物主义,我也不会有什么争论。事实上,我一直默默地认为,大声地宣称唯物主义和唯心主义之间存在差别(或者根据什么观点认为后者与前者的观点对立),都只是关于语词的争论"[《新旧信仰》,马提尔德·布林德翻译(New York: Henry Holt, 1873)]。
6. 威廉·白尔德(William Baird):《新约研究史》(*History of New Testament Research*)(Minneapolis: Fortress, 1992), 1: 246。
7. 阿尔伯特·史怀哲:《追寻历史上的耶稣》,W. 蒙哥马利(New York: Macmillan, 1968),第 78 页。

385

8. 《捍卫我的〈耶稣传〉反对黑格尔派》,第 7 页。
9. 《耶稣传》(*The Life of Jesus Critically Examined*),彼得·C·霍奇森(Peter C. Hodgson)编辑,乔治·艾略特(George Eliot)翻译,第 4 版(Philadelphia Fortress, 1972), #4,第 79 页。
10. 我们要从这种政治背景来认识《捍卫我的〈耶稣传〉反对黑格尔派》。在此,施特劳斯试图拒绝黑格尔派,后者否定黑格尔哲学和《耶稣传》之结论之间的联系。
11. 《耶稣传》, #16,第 88 页。

12. 《耶稣传》，#8，第 56—57 页。
13. 《耶稣传》，#16，第 88 页。
14. 《耶稣传》，#16，第 88 页。
15. 《耶稣传》，#15，第 86 页。
16. 《耶稣传》，#15，第 86 页。纯粹神话这一概念在施特劳斯评论家中激起的愤怒最为强烈。许多人赞成如下思想，即修饰某些历史事件以凸出神学思想，但是他们对如下主张困惑不解，即可以任意地创造历史事件和故事以推动神学立场。
17. 《耶稣传》，#15，第 87 页。
18. 《耶稣传》，#14，第 86 页。
19. 《耶稣传》，#14，第 83 页。
20. 耶稣熟知施洗约翰，这激发了他的弥赛亚意识，但是施特劳斯认为"约翰曾经坚持并宣称耶稣就是弥赛亚，这一点难以让人信服"(《耶稣传》，#46，第 288 页)。
21. 参阅《耶稣传》，#66，第 296 页；#115，第 589—590 页。
22. 施特劳斯认为，弥赛亚和受苦的仆人之间的关系起源于耶稣。"虽然……在耶稣时代，在犹太人中间受苦的弥赛亚思想已经存在，这一观点既无法证明，甚至也是不可能的，但是尽管没有先例，耶稣本人可以通过观察周围环境，将之与旧约中的叙事和预言做比较，可能形成如下信念，即受苦和死亡是弥赛亚之职分和命运中的一个部分，这一点还是非常可能的"(《耶稣传》，#112，第 537 页)。
23. 《耶稣传》，#60，第 279 页。
24. 《耶稣传》，#83，第 386 页。施特劳斯认为符类福音书中某些类似的教导是真实的。这种判定影响到《约翰福音》的历史价值，这是非常有意义的，因为这就夺去了施莱尔马赫最有力的来源。
25. 《耶稣传》，#76，第 342 页。
26. 《耶稣传》，第 757 页。
27. 《耶稣传》，第 757 页。
28. 《捍卫我的〈耶稣传〉反对黑格尔派》，第 3 页。
29. 《耶稣传》，#151，第 780 页。

30.《耶稣传》,#151,第780页。

31. 施特劳斯将这一优先地位赋予耶稣,但是,其他比耶稣更加伟大的人将会出现,这一点也是可能的。“一方面,耶稣只是在程度上不同于其他伟大的人,另一方面,在如此漫长的时间间隔之后,是否有其他人会超越他,这一点一直是不确定的,职是之故,耶稣仅仅是相对来说最伟大的人”(《捍卫我的〈耶稣传〉反对黑格尔派》,第18页)。施特劳斯认为,我们不能够孤立地看待道成肉身为宗教天才这一思想。真正的神圣意识包括生命中的一切领域。“尽管如此,的确在直接意识领域中,在核心之处,神圣在此并不像在它所传播到的边缘领域如艺术和科学等等那样得到详细的阐述。结果,神圣生命在其他领域中的启示总是必须由所谓上帝在耶稣里面道成肉身来完成”(《捍卫我的〈耶稣传〉反对黑格尔派》,第19页。)与施特劳斯的评价相关的观点是,耶稣错误地认为他将在死后作为得胜的人子复临人间。

386

32. 在施特劳斯和施莱尔马赫之间存在着重要的差别。施特劳斯认为,以概念的方式重述基督教信仰的本质,那么这将超越神话。但是,施莱尔马赫认为,宗教想像中的象征是宗教表达所必不可少的一个部分,是一个需要解释的部分。施特劳斯认为这种立场是不彻底的看法,不仅不可接受,而且会导致神学上的精神分裂症。“施莱尔马赫,我们可以说,在基督论上是一位超自然主义者,但是,在批判和解释基督教上则是一位理性主义者”[《信仰中的基督和历史中的耶稣:批判施莱尔马赫的〈耶稣传〉》,利安德·K·凯克翻译(Philadelphia:Fortress,1977),第160页]。

33.《耶稣传》,#151,第780—781页。

34.《信仰中的基督和历史中的耶稣:批判施莱尔马赫的〈耶稣传〉》,第162页。

35. 有人批评施特劳斯一直没有解释门徒们对耶稣的献身。只有到晚年,施特劳斯才试图回应批评。在这非常有趣的转变中,他采纳的立场类似于他通常批判的理性主义反对者。门徒们渴望并相信耶稣从死里复活,以此为基础,他们开始经历到幻想,即他们看到了耶稣升天。参阅《新耶稣传》,第2版,2卷(London:

Williams & Norgate,1879),1:432。

36. 英文版鲍尔著作包括:《耶稣基督的使徒保罗》(*Paul, The Apostle of Jesus Christ*),爱德瓦·策勒尔(Eduard Zeller)编辑,阿兰·门泽斯(Allan Menzies)翻译,2卷(London: Williams & Norgate, 1875);《教会史诸时代》(*The Epochs of Church Historiography*)以及《教会教义史讲演录》(*Lectures on the History of Christian Dogma*),载于《费迪南·克里斯蒂安·鲍尔论基督教史文集》(*Ferdinand Christian Baur on the Writings of Christian History*),彼得·C·霍奇森(Peter C. Hodgson)编辑和翻译(New York: Oxford University Press,1968);《最初三百年的教会史》(*The Church History of the First Three Century*),阿兰·门泽斯(Allan Menzies)翻译,2卷(London: Williams & Norgate,1878)。

37. 大多数研究鲍尔的二手文献从图宾根学派的背景来认识他。参阅霍尔登·哈里斯(Horton Harris):《图宾根学派:F. C. 鲍尔学派之历史和神学研究》(*The Tübingen School: A Historical and Theological Investigation of the School of F. C. Baur*)(Grand Rapids, Mich. : Backer, 1990);彼得·C·霍奇森(Peter C. Hodgson):《历史神学的形成:费迪南·克里斯蒂安·鲍尔研究》(*The Formation of Historical Theology: A Study of Ferdinand Christian Baur*)(New York: Harper & Row, 1966)。另外参阅 R. W. 麦凯(R. W. Mackay):《图宾根学派及其先驱》(*The Tübingen School and Its Antecedents*)(London: Williams and Norgate,1863),该书对鲍尔、图宾根学派以及先驱的研究较早,一般也采取赞成立场。弗兰克·考夫曼(Frank Kaufmann):《现代教会史的基础》(*Foundations of Modern Church History*)(New York:Peter Lang,1992),比较了内安德和鲍尔,认为他们是现代教会史学的创始人。

38. 尽管鲍尔早年批判黑格尔,但是,在鲍尔学术生涯的后半生,随着其兴趣转向教会史,老黑格尔的影响日益明显。但是,这一点要强调一下。在鲍尔接触黑格尔哲学之前,他早期的一元论思

想基本上受到谢林的启发，这一点非常明显。

39. 鲍尔的大名一般与图宾根学派联系在一起，但是，在该学术圈子草创时期，爱德瓦·策勒尔（Eduard Zeller）既是其中的成员之一，也可能是桥梁，因为他是《神学年鉴》（*Theologishe Jahrbücher*）的创始人和编辑。这份刊物成为图宾根神学院教师交流思想的主要工具。

40. 《教会教义史讲演录》（*Lectures on the History of Christian Dogma*），载于《费迪南·克里斯蒂安·鲍尔论基督教史文集》（*Ferdinand Christian Baur on the Writings of Christian History*），彼得·C·霍奇森（Peter C. Hodgson）编辑和翻译（New York：Oxford University Press，1968），第 362 页。

41. 《教会教义史讲演录》，第 354 页。

42. 《最初三百年的教会史》（*The Church History of the First Three Century*），阿兰·门泽斯（Allan Menzies）翻译，2 卷（London：Williams & Norgate，1878），1：39。

43. 《教会史诸时代》，载于《费迪南·克里斯蒂安·鲍尔论基督教史文集》，第 46 页。

387

44. 《教会史诸时代》，第 212 页。

45. 《教会教义史讲演录》，第 270—271 页。

46. 《教会史诸时代》，第 167 页。鲍尔以多少与施莱尔马赫及其弟子宁德尔不同的方式提出主观主义问题，鲍尔将后两者归类为理性主义者。如果我们追随他们根据个体宗教意识来分析教会史，那么我们将再次失去圣灵作为历史的客观基础。通过这种方法，我们所知道的不过是信徒的主观经验，而对基督教本身一无所知，因为基督教的内涵在历史上是客观给定的；我们因此会陷入主观主义之中。鲍尔认为，若无圣灵作为客观的基石，我们就不能够超越我们自身的宗教意识，并因此将我们的主观认识强加于过去。

47. 《教会教义史讲演录》，第 261 页。

48. 鲍尔以典型的辩证法方式认为，哲学和神学必须保持平衡。一方面，在自治的哲学中所遇到的问题是将启示和绝对割裂开的

诱惑,让我们的意识成为我们自身思辨的产物,而非由上帝客观给定的东西。另一方面,哲学思辨具有它所需要的自由,信仰中的设定不能够事先决定哲学研究。这两门学科相对于彼此都非常重要,它们也服从于辩证运动。"正如在较早时期,教义史中充满哲学史,精神运动只能够从教义兴趣中产生出来,所以现在秩序开始颠倒了,在教义发展史中哲学因素占据主宰地位,以至于哲学因素在很大程度上成为推动原则"(《教会教义史讲演录》,第 334 页)。

49. 《教会教义史讲演录》,第 364 页。
50. 《教会史诸时代》,第 241 页。
51. 《教会史诸时代》,第 257 页。
52. 《耶稣基督的使徒保罗》(*Paul, The Apostle of Jesus Christ*),爱德瓦·策勒尔(Eduard Zeller)编辑,阿兰·门泽斯(Allan Menzies)翻译,2 卷(London: Williams & Norgate, 1875),1:97。
53. 《教会教义史讲演录》,第 275 页。
54. 《教会教义史讲演录》,第 307 页。
55. 《教会教义史讲演录》,第 298 页。
56. 《教会教义史讲演录》,第 297—298 页。
57. 《教会教义史讲演录》,第 306 页。
58. 《教会史诸时代》,第 48 页。
59. 鲍尔认为这是与施特劳斯历史方法之间的分野。当他原来的弟子施特劳斯将字义批判运用于分析福音书的时候,他没有考察福音书作者的神学偏见。
60. 《最初三百年的教会史》,1:48。鲍尔在《耶稣基督的使徒保罗》中表达了同样的思想。"随着他[耶稣]的死亡,作为犹太弥赛亚的弥赛亚所包含的一切都消失了;通过耶稣的死亡,作为弥赛亚的耶稣在犹太教中就死亡了,同时超越了他的民族背景,置立于更加自在、更加普遍、纯粹精神领域之中,在此[对于保罗来说]犹太教曾经主张的绝对重要的东西即刻就被取消了"(《耶稣基督的使徒保罗》,2:125)。
61. 《耶稣基督的使徒保罗》,2:128。

62.《最初三百年的教会史》,1:50。鲍尔认为基督的意义可以概述如下,“因此,基督在本质上是人,是人之典型,在他身上呈现出人性中的最高原则”(《耶稣基督的使徒保罗》,2:247)。这种认为耶稣是人之典型的思想有点类似于施莱尔马赫,但是两者还是有点区别。对于施莱尔马赫来说,所谓的典型指耶稣具有完美的依赖于天父的感受。对于鲍尔来说,耶稣是一个认识到万有最终合一的人。然而,他反对这种看法,即保罗会视基督与上帝同等。

63.《教会史诸时代》,第 244 页。

64.《教会教义史讲演录》,第 300 页。

65.《教会教义史讲演录》,第 301 页。

66.《教会教义史讲演录》,第 304 页。约拿·亚当·莫勒(Johann Adam Möhler)是图宾根大学天主教教会史家;比较鲍尔和莫勒所理解的宗教改革运动的意义,参阅约瑟夫·菲泽尔(Joseph Fitzer):《莫勒和鲍尔之争 1832—1838 年:浪漫派—唯心主义评估宗教改革运动和反改革运动》(*Möehler and Baur in Controversy*,1832—1838:*Romantic-Idealist Assessment of the Reformation and Counter Reformation*)(Tallahassee:American Academy of Religion,1974)。因为莫勒像鲍尔一样受到施莱尔马赫和黑格尔的影响,他们观点上的差别特别有趣。(莫勒:1796—1838 年,天主教会史学家、神学家,出色的护教学专家。出生于德国。1819 年领受神职,先后在图宾根大学和慕尼黑大学讲授教会史。他认为人只有通过基督所建立的教会才能接近上帝。他同情新教,希望基督教和天主教相互谅解,达到教会合一。曾为此访问德国和奥地利各主要大学,同当代新教学者交谈。其著作和言行对天主教保守人士多有得罪,但对教会神学复兴颇有贡献。——译者)

67.《教会史诸时代》,第 241 页。

第六章 颠倒黑格尔

1. 费尔巴哈著作的英文版有:《基督教的本质》(*The Essence of*

Christianity),乔治·艾略特(George Eliot)翻译(New York: Harper,1957);《宗教本质讲演录》(*Lectures on the Essence of Religion*),拉尔夫·曼海姆(Ralph Manheim)翻译(New York: Harper & Row, 1967);《未来哲学原理》(*Principles of the Philosophy of the Future*),曼弗雷德·H·沃格尔(Manfred H. Vogel)翻译(Indianapolis: Hackett,1986);《炽热的小溪:路德维希·费尔巴哈著作选》(*The Fiery Brook: Selected Writings of Ludwig Feuerbach*),扎瓦尔·韩非(Zawar Hanfi)翻译(Garden City,N. J.: Anchor,1972);《论死亡与不朽的思想》(*Thought on Death and Immortality*),詹姆斯·马塞(James Massey)(Berkeley: University of California,1980)。因为费尔巴哈哲学通常被认为是马克思思想的前奏,所以只有极少数著作专门研究他的观点。但是,请参阅范·A·哈维(Van A. Harvey):《费尔巴哈和宗教解释》(*Feuerbach and the Interpretation of Religion*)(Cambridge: Cambridge University Press,1995);尤金·卡门卡(Eugene Kamenka):"路德维希·费尔巴哈哲学"(The Philosophy of Ludwig Feuerbach)(New York: Praeger,1970);马可·W·瓦尔托夫斯基(Mark W. Wartofsky):《费尔巴哈》(*Feuerbach*)(Cambridge: Cambridge University Press,1977);威廉·B·张伯伦(William B. Chamberlain):《天国不是他的目的》(*Heaven Wasn't His Destination*)(New York: Norton,1941);范·A·哈维(Van A. Harvey):"路德维希·费尔巴哈和卡尔·马克思"(Ludwig Feuerbach and Karl Marx),载于《十九世纪西方宗教思想》(*Nineteenth Century Religious Thought in the West*),尼尼安·斯马特(Ninian Smart)编辑,卷1(Cambridge: Cambridge University Press,1985)。

2. 费尔巴哈曾将他的博士论文寄给黑格尔,并附上一封不太谦虚的信,认为基督教鼓励自私,信仰不朽就是这种利己主义的主要表现。哲学为了取代这种思想,就需要认识我们和自然之间的关系。费尔巴哈后来加以发展的主要思想就是黑格尔哲学将理性和自然分裂,不能够让我们超越主观主义。关于费尔巴哈早期著

作中这一主题的研究参阅查尔斯·A· 威尔逊(Charles A. Wilson):《费尔巴哈和探求他者》(*Feuerbach and the Search for Otherness*)(New York:Peter Lang,1989)。

3. 虽然《论死亡与不朽的思想》匿名发表,但是人们认为费尔巴哈是该书的作者。

4. 虽然费尔巴哈受到阿诺德·卢格和卡尔·马克思的推动担任颇具影响的《哈雷年鉴》(*Hallische Jahrbücher*)的编辑,该年鉴是同时代政治左派的喉舌,但是,他非常喜欢离群索居,不愿意成为公众关注的人物。

5. 例如,可以参阅弗里德里希·恩格斯:《路德维希·费尔巴哈与德国古典哲学的终结》(*Ludwig Feuerbach and the Outcome of Classical German Philosophy*),L. 路达斯(L. Rudas)翻译(New York:International,1981);以及弗里德里希·恩格斯:《费尔巴哈:社会主义哲学的根源》(*Feuerbach: The Roots of Socialist Philosophy*),奥斯丁·刘易斯(Austin Lewis)翻译(Chicago: Charles H. Keer,1912)。

6. 《宗教本质讲演录》(*Lectures on the Essence of Religion*),拉尔夫·曼海姆(Ralph Manheim)翻译(New York:Harper & Row, 1967),第 187 页。

7. 这也是费尔巴哈批判施莱尔马赫神学人类学起点的关键之处。如果我们将宗教经验作为正确的出发点,那么我们如何确定这些经验的来源?将我们的经验归于非人的对象在范畴上是错误的。我们无法从人类经验得出神圣存在。

389

8. 《未来哲学原理》(*Principles of the Philosophy of the Future*),曼弗雷德·H·沃格尔(Manfred H. Vogel)翻译(Indianapolis: Hackett,1986),#1,第 5 页。

9. 《基督教的本质》,第 1 页。

10. 《基督教的本质》,第 2 页。

11. 《基督教的本质》,第 159 页。

12. 《基督教的本质》,第 3 页。

13. 《未来哲学原理》,#60,第 71 页。

14.《基督教的本质》,第 153 页。
15.《宗教本质讲演录》,第 187 页。
16.《宗教本质讲演录》,第 200 页。
17.《基督教的本质》,第 50 页。
18.《论死亡与不朽的思想》(*Thought on Death and Immortality*),詹姆斯·马塞(James Massey)(Berkeley: University of California,1980),第 12 页。
19.《论死亡与不朽的思想》,第 18—19 页。
20.《宗教本质讲演录》,第 274 页。
21.《基督教的本质》,第 65 页。
22.《未来哲学原理》,#63,第 72 页。在《基督教的本质》第 6 章中,费尔巴哈详细分析了三位一体的作用。作为父神的"我"需要作为圣子的"你"。圣灵不是位格,而是圣父和圣子之间爱的纽带。
23.《基督教的本质》,第 14 页。
24.《基督教的本质》,第 13 页。
25.《基督教的本质》,第 20 页。
26.《宗教本质讲演录》,第 17—18 页。推动宗教转向哲学以及进一步转向无神论的是同一种辩证力量,它在每个阶段都发挥作用。在宗教时期,因为多神论反映了较早期的认识阶段,所以它在宗教发展中先于一神论出现。在过去时代中我们与自然之间的关系更加直接,圣化我们赖以继续存在的受造物以及自然力量。但是,一神论逐渐出现,将一切物质秩序中的力量置于一位神的主宰之下。因为在这一过程之中,我们臣服在人性之普遍本质之前,独一的神而非多种多样的神圣实体就是这种本质的体现,所以费尔巴哈认为这是一个进步过程。
27.《未来哲学原理》,#17,第 30 页。
28."早期论文"(Preliminary Theses),载于《炽热的小溪:路德维希·费尔巴哈著作选》(*The Fiery Brook: Selected Writings of Ludwig Feuerbach*),扎瓦尔·韩非(Zawar Hanfi)翻译(Garden City,N. J.:Anchor,1972),第 156 页。
29.《宗教本质讲演录》,第 281 页。

30.《基督教的本质》,第 26 页。

31.《宗教本质讲演录》,第 282 页。

32.《未来哲学原理》,#43,第 60 页。

33.《宗教本质讲演录》,第 257—258 页。

34. "哲学改革的必要性"(The Necessity of the Reform of Philosophy),载于《炽热的小溪:路德维希·费尔巴哈著作选》(*The Fiery Brook: Selected Writings of Ludwig Feuerbach*),扎瓦尔·韩非(Zawar Hanfi)翻译(Garden City,N. J.:Anchor,1972),第 148 页。

35.《哲学改革的必要性》,第 149 页。

36.《基督教的本质》,第 271 页。

37.《宗教本质讲演录》,第 284—285 页。

38. 弗雷德里克·科普莱斯顿(Frederick Copleston):《哲学史》,卷 7/2,《现代哲学》,第 67 页。

39. 弗里德里希·恩格斯:《路德维希·费尔巴哈与德国古典哲学的终结》,L. 路达斯(L. Rudas)翻译(1934 年;再版,New York: AMS,年代不详),第 28 页。

40. 参阅《基督教本质》第 6 章对童贞女生子的分析。

41. 目前正在收集马克思和恩格斯的著作和书信。目前已经出版的总计 43 卷。参阅《卡尔·马克思和弗里德里希·恩格斯全集》(*Karl Marx, Frederick Engels: Collected Works*),理查德·狄克逊(Richard Dixon)等翻译(New York:International,1975—1995)。马克思的单行本著作(包括与恩格斯共同撰写的书信)参阅:《资本论:政治经济学批判》(*Capital: A Critique of Political Economy*),弗里德里希·恩格斯编辑,塞缪尔·摩尔(Samuel Moore)和爱德华·埃夫林(Edward Aveling)翻译(New York:Kerr,1906);《德意志意识形态》(*German Ideology*),S. 拉赞斯卡娅(S. Ryazanskaya)翻译(Moscow: Progress Publishers,1968);《政治经济学批判手稿》(*A Contribution to the Critique of Political Economy*),N. I. 斯通(N. I. Stone)翻译(Chicago:Kerr,1904);《神圣家族》(*The Holy Family*),R.

狄克逊（R. Dixon）翻译（Moscow: Foreign Languages Publishing House,1956)。我们可以在全集以及大量的选集中找到马克思最有意义的著作。如下版本非常有用:《卡尔·马克思和弗里德里希·恩格斯选集》(*Karl Marx and Frederick Engels: Selected Works*),2卷(Mosco: Foreign Languages Publishing House,1958);《卡尔·马克思选集》(*Karl Marx: Selected Writings*),大卫·麦克里兰(David McLellan)编辑(Oxford: Oxford University Press,1977);《青年马克思论哲学和社会著作集》(*Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*),罗伊德·伊斯顿(Loyd Easton)和库尔特·H·古达特(Kurt H. Guddat)编辑和翻译(Garden City, N. J.: Doubleday,1967);《卡尔·马克思早期著作选》(*Karl Marx: Early Writings*),T. B. 鲍特莫(T. B. Bottomore)编辑和翻译(New York:McGraw-Hill,1964)。人们对马克思著作予以大量研究,这里不可能罗列所有二手研究资料。如下著作较好地评述了马克思的思想:大卫·麦克里兰(David McLellan):《卡尔·马克思思想导论》(*The Thought of Karl Marx: An Introduction*)(New York:Harper & Row,1971)。关于马克思的生平参阅:保罗·帕多福(Saul Padover):《卡尔·马克思秘闻》(*Karl Marx: An Intimate Biography*)(New York:McGraw-Hill,1978);沃纳·布鲁门博格(Werner Blumenberg):《卡尔·马克思插图版传记》(*Karl Marx: An Illustrated Biography*),道格拉斯·斯科特(Douglas Scott)翻译(New York: Herder & Herder,1972);大卫·麦克里兰(David McLellan):《卡尔·马克思生平和思想》(*Karl Marx: His Life and Thought*)(New York:Harper & Row,1973)。关于马克思思想的专题研究参阅:希罗姆·安维内里(Shlomo Avineri):《卡尔·马克思的社会和政治思想》(*The Social and Political Thought of Karl Marx*)(Cambridge:Cambridge University Press,1968);贝特尔·奥尔曼(Bertell Ollman):《异化:马克思关于资本主义社会的人学》(*Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist*

Society),第 2 版(Cambridge: Cambridge University Press, 1971);约翰·普拉麦纳兹(John Plamenatz):《卡尔·马克思的人学》(*Karl Marx's Philosophy of Man*)(Oxford: Clarendon Press, 1975);路易斯·K·杜普莱(Louis K. Dupre):《马克思主义的哲学基础》(*The Philosophical Foundations of Marxism*)(New York: Harcourt Brace & World, 1966);亨利·勒菲弗(Henri Lefebvre):《马克思的社会学》(*The Sociology of Marx*),诺波特·古特曼(Norbert Guterman)翻译(London: Penguin, 1968)。

42. 关于这封信参阅《青年马克思论哲学和社会著作集》(*Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*),罗伊德·伊斯顿(Loyd Easton)和库尔特·H·古达特(Kurt H. Guddat)编辑和翻译(Garden City, N. J. :Doubleday, 1967),第 40—50 页。
43. 通常人们认为共产主义起源于马克思和列宁的著作,这种看法是错误的。他们的确为现代共产主义奠定了思想基础,但是,与他们同时代的每个西欧国家都出现过共产主义理论及其支持者。
44. 《德意志意识形态》(*German Ideology*),S. 拉赞斯卡娅(S. Ryazanskaya)翻译(Moscow: Progress Publishers, 1968),第 32 页。
45. 《经济学和哲学手稿》,载于《卡尔·马克思早期著作集》,1:128。
46. 《经济学和哲学手稿》,1;127。
47. 《共产党宣言》,载于《卡尔·马克思和弗里德里希·恩格斯选集》(*Karl Marx and Frederick Engels: Selected Works*),2 卷(Mosco: Foreign Languages Publishing House, 1958),1:46。
48. 《关于费尔巴哈的提纲》第 11 条,载于《卡尔·马克思选集》,大卫·麦克里兰编辑(Oxford: Oxford University Press, 1977),2:405。
49. 《资本论:政治经济学批判》(*Capital: A Critique of Political Economy*),弗里德里希·恩格斯编辑,塞缪尔·摩尔(Samuel Moore)和爱德华·埃夫林(Edward Aveling)翻译(New York:

Kerr,1906),第 25 页。

50.《资本论》,第 25 页。

51.《关于费尔巴哈的提纲》,第 6 条,2:404。似乎非常明显,马克思在其他地方提出如下思想的时候,所考虑到的是费尔巴哈,"首先有必要避免再次提出'社会'是与个体对立的抽象物。个体是社会存在"(《经济学和哲学手稿》,3:158)。

52. 马克思本人并没有使用这段话(这段话属于恩格斯),但是,相反他指出他的方法属于自然主义。但是,辩证唯物主义是对他的方法的更精确描述。

53.《德意志意识形态》,载于《马克思—恩格斯选读》(*The Marx-Engels Reader*),罗伯特·塔克(Robert Tucker),第 2 版(New York:Norton,1978),第 155—156 页。

391

54.《经济学和哲学手稿》,3:164。

55.《共产党宣言》,1:34。

56.《共产党宣言》,1:52。

57.《政治经济学批判手稿》(*A Contribution to the Critique of Political Economy*),N. I. 斯通(N. I. Stone)翻译(Chicago:Kerr,1904),第 11—12 页。

58. 关于马克思和恩格斯论宗教的文选参阅《卡尔·马克思和弗里德里希·恩格斯论宗教》(*Karl Marx and Friedrith Engels: On Religion*),莱茵霍尔德·尼布尔(Reinhold Niebuhr)(New York:Shochken,1964)。

59.《黑格尔法哲学批判手稿》,载于《卡尔·马克思早期著作选》(*Karl Marx:Early Writings*),T. B. 鲍特莫(T. B. Bottomore)编辑和翻译(New York:McGraw-Hill,1964),第 43 页。

60.《黑格尔哲学批判手稿》,第 43—44 页。

61.《资本论》,第 91—92 页。

62.《黑格尔哲学批判手稿》,第 44 页。

63.《经济学和哲学手稿》,3:156。

64.《共产党宣言》,载于《卡尔·马克思和弗里德里希·恩格斯选集》,1:34。

65.《经济学和哲学手稿》,3:191。
66.《经济学和哲学手稿》,3:192。
67.《经济学和哲学手稿》,1:122。
68.《资本论》,第470页。
69.《经济学和哲学手稿》,1:121。
70.《资本论》,第470页。
71.《经济学和哲学手稿》,1:122。
72.《经济学和哲学手稿》,1:123。
73.《经济学和哲学手稿》,1:124—125。
74.《经济学和哲学手稿》,1:129。
75.《经济学和哲学手稿》,3:178。
76.《共产党宣言》,1:42。
77.《共产党宣言》,1:45。
78.《共产党宣言》,1:65。
79.《共产党宣言》,1:44。
80.《共产党宣言》,1:47。废除私有财产是劳动阶级新认识的结果,还是后者的原因,在这一点上马克思再次语焉不详。马克思认为,因为资产阶级在某些国家并不像在其他国家那么牢固,即将来临的革命并不会不久就在非工业化地区爆发。但是,马克思认为,"高度发达的工业化国家只是向尚未发达的国家表明了它自身未来的命运"(《资本论》,第13页)。但是,在这一点上马克思的观点并不一致。在有些地方,马克思似乎认为,在无产阶级反抗之前,工业化必须达到一定的发展水平。在其他地方,马克思认为尚不发达的地区可以跳越充分发展的资本主义,直接进入共产主义。
81.《德意志意识形态》,第45页。
82. 伯特兰·罗素:《西方哲学史》(New York: Simon & Schuster, 1945),第788—789页。

第七章 反抗理性

1. 叔本华基本著作的英译本有如下数种:《作为意志和观念的世界》

(*The World as Will and Idea*),E. F. J. 佩恩(E. F. J. Payne)翻译,2 卷(New York: Dover, 1958);《四卷本手稿遗存》(*Manuscript Remains in Four Volumes*),阿瑟·胡布切(Arthur Hubscher)和 E. F. J. 佩恩(E. F. J. Payne)编辑(New York: St. Martin's Press,1988);《充足理由律的四重根》(*On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason*),E. F. J. 佩恩(E. F. J. Payne)翻译(LaSalle, Ill.: Open Court,1974);《论视觉和色彩》(*On Vision and Colors*),E. F. J. 佩恩(E. F. J. Payne)和大卫·E·卡特赖特(David E. Cartwright)翻译(Providence, R. I.: Berg,1994);《论自然意志》(*On the Will in Nature*)(New York: St. Martin's Press, 1992);《附录与补遗》(*Parega and Paralipomena*), E. F. J. 佩恩(E. F. J. Payne)翻译(Oxford: Clarendon,1974);《辩论的艺术以及其他遗稿》(*The Art of Controversy, and Other Posthumous Papers*),T. 贝利·桑德斯(T. Bailey Saunders)翻译(London: G. Allen & Unwin,1921);《文学的艺术》(*The Art of Literature*),T. 贝利·桑德斯(T. Bailey Saunders)翻译(New York: Macmillan,1915);《论道德的基础》(*On the Basis of Morality*),E. F. J. 佩恩(E. F. J. Payne)翻译(Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1965);《劝告和格言》(*Counsels and Maxims*),T. 贝利·桑德斯(T Bailey Saunders)翻译(New York: Macmillan,1899);《论自由意志》(*Essay on the Freedom of the Will*),康斯坦丁·克伦达(Konstantin Kolenda)翻译(New York: Blackwell,1985);《宗教:对话以及其他论文》(*Religion: A Dialogue, and Other Essays*),T. 贝利·桑德斯(T. Bailey Saunders)翻译(New York: Books for Libraries Press,1972)。另外还有大量的叔本华论文和著作选集,其中有《悲观论者叔本华便览》(*The Pessimist's Handbook*),T. 贝利·桑德斯(T. Bailey Saunders)翻译(Lincoln: Nebraska,1964);《生活意志:叔本华选集》(*The Will to Live: Selected Writings*),理查德·泰勒(Richard Taylor)(Garden City, N. J.: Doubleday, 1962);《生命的智慧以及其他论文》(*The Wisdom of Life, and*

392

Other Essays)，T. 贝利·桑德斯(T. Bailey Saunders)和恩斯特·贝尔福特·巴克斯(Ernest Belfort Bax)翻译(New York & London: M. W. Dunne, 1901);《叔本华选集》(Works)，维尔·杜兰特(Will Durant)(New York: F. Ungar, 1955);《叔本华论文集》(*Complete Essays of Schopenhauer*)，T. 贝利·桑德斯(T. Bailey Saunders)翻译(New York: Willey, 1942);《论文和格言》(*Essays and Aphorisms*) R. J. 霍林戴尔(R. J. Hollingdale)(London: Penguin, 1970);《叔本华精选》(*The Essential Schopenhauer*)(New York: Barnes & Noble, 1962 年);《叔本华论生命》(*The Living Thoughts of Schopenhauer*)，托马斯·曼(Thomas Mann)翻译(Philadelphia: D. Mckay, 1939);《论人性：伦理学和政治学文集(部分遗稿)》[*On Human Nature: Essays (Partly Posthumous) in Ethics and Politics*]，T. 贝利·桑德斯(T. Bailey Sounders)(New York: Macmillan, 1897);《哲学文选》(*Philosophical Writings*)，沃尔夫冈·施尔马赫(Wolfgang Schirmacher)翻译(New York: Continuum, 1994)。较早的叔本华生平传记有威廉·华莱士(William Wallace):《叔本华生平》(*Life of Schopenhauer*)(London: W. Scott, 1890);海伦·齐默恩(Helen Zimmern):《叔本华生平和哲学》(*Schopenhauer: His Life and Philosophy*)(London: Allen & Unwin, 1932);玛格丽特·比尔(Margrieta Beer):《叔本华》(*Schopenhauer*)(New York: Dodge, 1914)。新近广泛涉猎叔本华生平的著作有鲁迪格尔·沙夫兰斯基(Rüdiger Safranski):《叔本华和哲学狂热年代》(*Schopenhauer and the Wild Years of Philosophy*)，埃瓦尔德·欧色斯(Ewald Osers)翻译(Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990)。简明介绍叔本华的著作有克里斯托弗·简纳威(Christopher Janaway):《叔本华》(*Schopenhauer*)(Oxford: Oxford University Press, 1994 年)。其他一般性研究叔本华思想的著作有帕特里克·加迪纳(Patrick Gardiner):《叔本华》(*Schopenhauer*)(Baltimore: Penguin, 1971); D. W. 翰墨林(D. W. Hamlyn):《叔本华》(*Schopenhauer*)(London: Routledge

& Kegan Paul, 1980)；费雷德里克·考普雷斯顿(Frederick Copleston)：《阿瑟·叔本华》(*Arthur Schopenhauer*)(New York: Barnes & Noble, 1975)；阿瑟·胡布切(Arthur Hübscher)：《叔本华哲学及其思想背景：反潮流的思想家》(*The Philosophy of Schopenhauer in Its Intellectual Context: Thinker Against the Tide*)，约希姆·T·贝尔(Joachim T. Baer)和大卫·E·卡特赖特(David E. Cartwright)翻译(Lewiston, New York: Mellen, 1989)；布赖恩·马吉(Bryan Magee)：《叔本华哲学》(*The Philosophy of Schopenhauer*)(Oxford: Clarendon, 1989)；克里斯托弗·简纳威(Christopher Janaway)：《叔本华哲学中的自我和世界》(*Self and World in Schopenhauer's Philosophy*)(Oxford: Clarendon, 1989)；约翰·E·阿特维尔(John E. Atwell)：《叔本华论人》(*Schopenhauer: The Human Character*)(Philadelphia: Temple University Press, 1990)；约翰·E·阿特维尔(John E. Atwell)《叔本华论世界》(*Schopenhauer on the Character of the World*)(Berkeley: University of California Press, 1995)。

2. "康德哲学批判"(Criticism of the Kantian Philosophy)，《作为意志与观念的世界》，1:429。
3. 《作为意志与观念的世界》，# 1，1: 3。我在这里将德语 Vorstellung 翻译为"观念"，这是传统的翻译。但是，这里所使用的文本实际上将 Vorstellung 翻译为"表象"，这种翻译较少引起误解。
4. 《作为意志与观念的世界》，#1，1:3。
5. "论死亡及其与我们的内在本质之不灭的关系"(On Death and Its Relation to the Indestructibility of Our Inner Nature)，《作为意志与观念的世界》，2:495。
6. 《作为意志与观念的世界》，#21，1:110。
7. "真正的哲学无论如何都是唯心主义；的确，它必须出于诚实而如此。为了将人本身与不同于他的事物统一，没有人能够摆脱自己，没有什么比这更加确定的了；但是，他所确定，确信，以及因此

直接认识的一切事物,都存在于他的意识之中。"参阅"论唯心论的基本观点"(On the Fundamental View of Idealism),《作为意志与观念的世界》,2:4。

393 8.《作为意志与观念的世界》,#25,1:127。

9."论死亡及其与我们的内在本质之不灭的关系",第493页。

10.《作为意志与观念的世界》,#21,1:110。

11.《作为意志与观念的世界》,#28,1:156。

12."论生命的虚空和痛苦"(On the Vanity and Suffering of Life),《作为意志与观念的世界》,2:581。

13."描述生活意志"(Characterization of the Will-to-Live),《作为意志与观念的世界》,2:377。

14.《作为意志与观念的世界》,#54,1:275。

15.《作为意志与观念的世界》,#57,1:312。

16.《作为意志与观念的世界》,#57,1:313—314。

17.《作为意志与观念的世界》,#58,1:319。

18."论生命的虚空和痛苦",2:583。

19. 关于这一主题可以参阅 B. V. 吉山(B. V. Kishan):《叔本华的拯救观》(*Schopenhauer's Conception of Salvation*)(Andhra: Andhra University Press,1978年),该书广泛讨论这一问题。

20.《作为意志与观念的世界》,#36,1:185。

21.《作为意志与观念的世界》,#68,1:378—379。

22.《作为意志与观念的世界》,#38,1:198。

23.《作为意志与观念的世界》,#58,1:320。

24.《作为意志与观念的世界》,#59,1:325。

25. 尽管叔本华提出这种死亡观,但是他反对自杀。自杀不是逃避生活意志,而是向生活意志投降。"自杀不是否定生活意志,而是这种意志强烈肯定的一种现象。因为这种否定实际上是躲避生命中的快乐,而非悲伤,所以否定的本质是意志。自杀驱使生命,自杀仅仅对降临到自杀者身上的环境感到不满。因此,因为自杀者摧毁了个别现象,所以,他绝非放弃生活意志,放弃的仅仅是生命"(《作为意志与观念的世界》,#69,第398页)。

26. “论死亡及其与我们的内在本质之不灭的关系”，第 507 页。叔本华没有充分说明的一个明显矛盾之处就是，如果说我们就是生活意志，那么，我们就能够否定生活意志。
27. 叔本华有关不朽的思想是对柏拉图思想的修正。柏拉图认为，因为灵魂是生命原则，所以，从定义来看，灵魂是不朽的。这与他所论及的生命原则的死亡相矛盾。对于叔本华来说，柏拉图的错误在于没有认识到灵魂自身仅仅是一个现象，是生活意志的一个具体表现形式。但是，生活意志就是存在本身，从定义来看，它就不可能不存在。“所以，每个人都认为自己是必然的存在者，换言之，是从这一真正全面的定义之中推论出来的存在者”（“论死亡及其与我们的内在本质之不灭的关系”，第 489 页。）
28. 《作为意志与观念的世界》，#71，1:411。
29. 《作为意志与观念的世界》，#71，1:412。
30. 《作为意志与观念的世界》，#68，1:389。
31. “人需要形而上学”（Man’s Need for Metaphysics），《作为意志与观念的世界》，1:161。
32. “论死亡及其与我们的内在本质之不灭的关系”，第 463 页。
33. “人需要形而上学”，第 167 页。
34. “人需要形而上学”，第 165 页。
35. “拯救之道”（The Road to Salvation），《作为意志与观念的世界》，2:634。
36. “论生命的虚空和痛苦”，第 584 页。
37. “人需要形而上学”，第 170 页。
38. “论否定生活意志的理论”（On the Doctrine of the Denial of the Will-to-Life），《作为意志与观念的世界》，2:625。
39. 《作为意志与观念的世界》，#63，1:355。
40. 《作为意志与观念的世界》，#70，1:405。
41. 普林斯顿大学出版社正在出版新版本克尔凯郭尔著作，如下引文多出自此处。克尔凯郭尔的英译本著作主要有：《〈哲学片断〉一书最后的非科学性的附言》（*Concluding Unscientific*

Postscript to Philosophical Fragments)，霍华德·V·洪(Howard V. Hong)和埃德纳·H·洪(Edna H. Hong)编辑和翻译(Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1992)；《恐惧和颤栗》(*Fear and Trembling*)，阿拉斯泰尔·汉奈(Alastair Hannay)翻译(New York: Penguin, 1985)；《〈观点〉等文集，包括〈关于我的作者观点〉,〈关于"个体"的两个笔记〉以及〈我的作者观〉》(*The Point of View , etc. , Including The Point of View for My Work as an Author, Two Notes about' The Individual' and On My Work as Author*)(以下简称《观点》。——译者)，瓦尔特·劳里(Walter Lowrie)翻译(London: Oxford University Press, 1939)；《克尔凯郭尔抨击"基督教王国"》(*Kierkegaard's Attack upon "Christendom"*)，瓦尔特·劳里(Walter Lowrie)翻译(Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1968)；《哲学片断》(*Philosophical Fragments*)，霍华德·V·洪(Howard V. Hong)和埃德纳·H·洪(Edna H. Hong)编辑和翻译(Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1985)；《非此即彼》(*Either/or*)，大卫·斯文森(David F. Swenson)和莉莲·马文·斯文森(Lillian Marvin Swenson)翻译(Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1971)；《致死的痼疾：基督教心理学对教育和激励的研究》(*The Sickness unto Death: A Christian Psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*)，霍华德·V·洪(Howard V. Hong)和埃德纳·H·洪(Edna H. Hong)编辑和翻译(Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1980)；《恐惧的概念》(*The Concept of Dread*)，瓦尔特·劳里(Walter Lowrie)翻译，第2版(Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1957)；《爱的工作》(*Works of Love*)，霍华德·V·洪(Howard V. Hong)和埃德纳·H·洪(Edna H. Hong)(Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1995)；《论讽刺概念》(*The Concept of Irony, with Constant Reference to Socrates*)，李·M·康佩尔(Lee M. Capel)(Bloomington: Indiana University Press, 1965)；《十八篇教育论

文》(*Eighteen Upbuilding Discourses*),霍华德·V·洪(Howard V. Hong)和埃德纳·H·洪(Edna H. Hong)编辑和翻译(Princeton,N.J.:Princeton University Press,1990);《论自省:自我判断》(*For Self-Examination: Judge for Yourself*),霍华德·V·洪(Howard V. Hong)和埃德纳·H·洪(Edna H. Hong)(Princeton,N.J.:Princeton University Press,1990);《重复:论实验心理学》(*Repetition: An Essay in Experimental Psychology*),瓦尔特·劳里(Walter Lowrie)翻译(Princeton,N.J.:Princeton University Press,1941);《人生道路上的各阶段》(*Stage on Life's Way: Studies by Various Persons*),霍华德·V·洪(Howard V. Hong)和埃德纳·H·洪(Edna H. Hong)编辑和翻译(Princeton, N.J.:Princeton University Press,1988);《基督教的训练》(*Training in Christianity*),瓦尔特·劳里(Walter Lowrie)翻译(Princeton, N.J.:Princeton University Press,1944)。其中最有趣的是《索伦·克尔凯郭尔日记和论文集》(*Søren Kierkegaard's Journals and Papers*),霍华德·V·洪(Howard V. Hong)和埃德纳·H·洪(Edna H. Hong)编辑和翻译,7卷(Bloomington: Indiana University Press,1967—1978)。篇幅少的克尔凯郭尔日记选集参阅《日记》(*Journals*),亚历山大·德路(Alexander Dru)翻译(New York: Harper & Row,1959)。克尔凯郭尔著作选集参阅《克尔凯郭尔文选》(*A Kierkegaard Anthology*),罗伯特·布雷塔尔(Robert Bretall)翻译(Princeton,N.J.:Princeton University Press,1951);《克尔凯郭尔选读》(*A Kierkegaard Reader: Texts and Narratives*),罗杰·普尔(Roger Poole)和亨利克·斯坦格路普(Henrik Stangerup)翻译(London:Fourth Estate,1989)。如下文选非常有趣,编辑了克尔凯郭尔激发灵感的寓言:《克尔凯郭尔寓言集》(*Parables of Kierkegaard*),托马斯·C·奥登(Thomas C. Oden)翻译,龙尼·休·约翰逊(Lonni Sue Johnson)插图(Princeton,N.J.:Princeton University Press,1978)。近几年出版了大量研究克尔凯郭尔的著作,出现了许多优秀的研究著

作。参阅路易斯·P·波伊曼(Louis P. Pojman):《主体性的逻辑:克尔凯郭尔的宗教哲学》(*The Logic of Subjectivity: Kierkegaard's Philosophy of Religion*)(University: University of Alabama Press,1984);C·斯蒂芬·埃文斯(C. Stephen Evans):《有激情的理性:理解克尔凯郭尔的〈哲学片断〉》(*Passionate Reason: Making Sense of Kierkegaard's Philosophical Fragments*)(Bloomington: Indiana University Press,1992年);麦罗尔德·威斯特法尔(Merold Westphal):《成为自我:克尔凯郭尔〈最后的非科学性的附言〉研究》(*Becoming a Self: A Reading of Søren Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript*)(Lafayette, Ind.: Purdue University Press,1996);约翰·W·爱尔罗德(John W. Elrod):《克尔凯郭尔和基督教王国》(*Kierkegaard and Christendom*)(Princeton,N. J.:Princeton University Press,1981);乔治·J·斯塔克(George J. Stack):《克尔凯郭尔的生存伦理学》(*Kierkegaard Existential Ethics*)(University: University of Alabama Press, 1977);约西亚·汤普森(Josiah Thompson)编辑:《克尔凯郭尔批判文集》(*Kierkegaard: A Collection of Critical Essays*)(Garden City,N. Y.:Doubleday Anchor,1972);詹姆斯·丹尼尔·科林斯(James Daniel Collins):《克尔凯郭尔的心灵》(*The Mind of Kierkegaard*)(Chicago:Henry Regnery,1953);保罗·L·霍尔默(Paul L. Holmer):《信仰入门》(*The Grammar of Faith*)(San Francisco:Harper & Row ,1978)。

42. 《日记》(*Journals*):亚历山大·德路(Alexander Dru)翻译(New York:Harper & Row,1959),第96页。

43. 《观点》,第76页。

44. 《观点》,第76页。

45. 《日记》,第50—51页。

46. 克尔凯郭尔对基督教王国的批判是其作品的共同特征,并从此贯穿他一生。但是,克尔凯郭尔出于尊重他父亲与丹麦信义宗教会的教长闽斯特(Mynster)主教的友谊,这位主教去世之前,

他的抨击多少有所限制。这位主教去世后，克尔凯郭尔全面攻击基督教王国，直到他生命的最后两年，他的抨击依然不减。关于这一时期克尔凯郭尔著作的研究参阅约翰·W·爱尔罗德(John W. Elrod):《克尔凯郭尔和基督教王国》(*Kierkegaard and Christendom*)(Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1981)。

47.《日记》，第 53 页。

48.《克尔凯郭尔抨击"基督教王国"》(*Kierkegaard's Attack upon "Christendom"*)，瓦尔特·劳里(Walter Lowrie)翻译(Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1968)，第 164 页。克尔凯郭尔不断讽刺基督教适应所处的文化社会，他评价说，基督教需要贞洁，丹麦信义宗教会却将卖淫"基督教化"，要求妓院仅仅归于基督徒所有。

49.《〈哲学片断〉一书最后的非科学性的附言》，第 23 页。

50.《观点》，第 24 页。

51. 就克尔凯郭尔用笔名发表的作品在多大程度上反映了他的立场，对此存在巨大的争论。多数问题出自于像如下引文中的一类的观点："所以，在笔名发表的著作中，没有一句话是我自己的，除非我作为第三者来看这些作品，否则，我对这些作品无所评价，除非我作为一名读者来阅读这些作品，否则，我认识不到它们有什么意义，我和它们甚至不存在最疏远的私人关系，这是因为这种情况不可能反映双向交流关系"("第一和最后的宣言"，《〈哲学片断〉一书最后的非科学性的附言》，第 551 页)。但是，一方面，克尔凯郭尔著作的笔名"作者们"没有充分表达他的基督教观，另一方面他们从各种不同的生活观来理解生存。

52.《致死的痼疾》，第 176—177 页。

53.《日记》，第 44 页。

54.《〈哲学片断〉一书最后的非科学性的附言》(*Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*)，霍华德·V·洪(Howard V. Hong)和埃德纳·H·洪(Edna H. Hong)编辑和翻译(Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1985)，

第91页以下。

55.《〈哲学片断〉一书最后的非科学性的附言》,第79页。

56.《〈哲学片断〉一书最后的非科学性的附言》,第85页。

57.《非此即彼》(*Either/or*),大卫·F·斯文森(David F. Swenson)和莉莲·马文·斯文森(Lillian Marvin Swenson)翻译(Princeton, N. J. :Princeton University Press,1971),第171页。

58.《致死的痼疾》,第191页。

59.《非此即彼》,第163页。

60.《〈哲学片断〉一书最后的非科学性的附言》,第412页。

61.《恐惧与颤栗》,第83页。因为《恐惧与颤栗》在克尔凯郭尔著作中居于核心地位,读者可以参考R. L. 伯金斯(R. L. Perkins)翻译:《克尔凯郭尔的〈恐惧与颤栗〉:批判性评价》(*Kierkegaard's "Fear and Trembling": Critical Appraisal*)(Birmingham: University of Alabama Press,1981)。

62.《〈哲学片断〉一书最后的非科学性的附言》,第51页。

63.《〈哲学片断〉一书最后的非科学性的附言》,第182页。

64.《恐惧与颤栗》,第96页。

65.《恐惧与颤栗》,第139页。

66.《恐惧与颤栗》,第87—88页。

67.《恐惧与颤栗》,第72页。

68.《恐惧与颤栗》,第55页。(根据《希伯来圣经》或《旧约》,"以利亚撒"第一次出现于《出埃及记》6章23节,经文如下:"亚伦娶了亚米拿达的女儿拿顺的妹妹以利沙巴为妻,她给他生了拿答、亚比户、以利亚撒、以他玛。"亚伯拉罕献祭以撒出现于《创世记》第22章。这里提到亚伯拉罕未对以利亚撒说一句话,与圣经记载不符,其原因不详。——译者)

69.《恐惧与颤栗》,第60页。

70. 出于这种原因,克尔凯郭尔拒绝证明上帝存在。"信仰不需要它[证明]:是的,信仰甚至必定认为证明是它的敌人。但是,当信仰开始感受到窘迫和羞耻,像一位少妇感到她的爱不再充足,心中暗暗地感到有愧于她的爱人,因此必定会依靠那些引起他注

意的东西——当信仰因此开始失去激情，当信仰开始停止了信仰，那么证明就必然会出现，从非信仰那里博得尊敬”(《〈哲学片断〉一书最后的非科学性的附言》，第 31 页)。

71. 《〈哲学片断〉一书最后的非科学性的附言》，第 178 页。　396

72. 《〈哲学片断〉一书最后的非科学性的附言》，第 187 页。全面研究克尔凯郭尔的主体性即真理的思想的著作，参阅路易斯·P·波伊曼(Louis P. Pojman)：《主体性的逻辑：克尔凯郭尔的宗教哲学》(*The Logic of Subjectivity: Kierkegaard's Philosophy of Religion*)(University: University of Alabama Press, 1984)。

73. 关于评价克尔凯郭尔客观知识论的思想，可能如下一篇是非常有用的文章：罗伯特·亚当(Robert Adam)：《克尔凯郭尔反宗教中的客观论证》(*Kierkegaard's Argument against Objective Reasoning in Religion*)，载于《信仰之美德以及其他神哲学论文》(*The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology*)(New York: Oxford University Press1987)。

74. 《〈哲学片断〉一书最后的非科学性的附言》，第 188 页。

75. 我们不应当将克尔凯郭尔关于基督教荒谬的思想理解为本质上非理性的看法。相反，荒谬是人类有限性的结果。正如他告诉我们的，“我们不能够阐述存在体系。这意味着，根本不存在这种体系吗？绝对不是；在我们的论断中也不是这样的。对于上帝来说——实在本身就是一个体系；但是，对于任何现有的精神来说，它不可能是一个体系”(《〈哲学片断〉一书最后的非科学性的附言》，第 107 页)。

76. 《致死的痼疾》，第 213 页。

77. “但是，人类心灵中最高的激情就是信仰；如果前一代人真正坚持信仰使命，没有背弃的话，在此每一代人都是从他们祖辈开始的地方起步的，每一代人都从起点开始，下一代并不会比前一代走得更远”(《恐惧与颤栗》，第 145—146 页)。

78. 《恐惧与颤栗》，第 102 页。

79. 尼采所有的著作收集于全集之中，但是那些臭名昭著的译本不可靠。参阅《弗里德里希·尼采全集》(*The Complete Works of*

Friedrich Nietzsche)，奥斯卡·利维(Oscar Levy)编辑和翻译(New York:Russell & Russell,1964)。尼采主要作品的英译本有《善恶的彼岸》(*Beyond Good and Evil*)，R. J. 霍林戴尔(R. J. Hollingdale)翻译(Harmondsworth:Penguin,1972)；《悲剧的诞生》(*The Birth of Tragedy*)和《道德的谱系》(*The Genealogy of Morals*)，弗朗西丝·高尔枫(Francis Golffing)翻译(Garden City, N. J.: Doubleday, 1956)；《强力意志》(*The Will to Power*)，瓦尔特·考夫曼(Walter Kaufmann)和 R. J. 霍林戴尔(R. J. Hollingdale)翻译(New York: Vintage,1968)；《偶像的黄昏》(*Twilight of the Idols*)和《反基督》(*The Anti-Christ*)，R. J. 霍林戴尔翻译(London: Penguin,1990)；《查拉图斯特拉如是说》(*Thus Spoke Zarathustra*)，R. J. 霍林戴尔翻译(London:Penguin,1961)；《快乐的科学》(*The Gay Science*)，瓦尔特·考夫曼(Walter Kaufmann)翻译(New York: Random House,1974 年)；《人性的，太人性的》(*Human , All Too Human*)，马丽昂·法贝尔(Marion Faber)和斯蒂芬·莱曼(Stephen Lehmann)翻译(Lincoln: University of Nebraska Press,1984)。可资利用的选集有《尼采主要著作选》(*Basic Writings of Nietzsche*)，瓦尔特·考夫曼(Walter Kaufmann)(New York:Modern Library,1968)；《尼采选读》(*A Nietzsche Reader*)，R. J. 霍林戴尔翻译(New York:Penguin,1977)；广泛流行的《袖珍尼采文选》(*The Portable Nietzsche*)，瓦尔特·考夫曼翻译(New York:Viking Press,1954)。尼采的主要书信参阅《弗里德里希·尼采书信选》(*Selected Letters of Friedrich Nietzsche*)，克里斯托弗·米德尔顿(Christopher Middleton)翻译(Chicago:Chicago University Press,1969)。关于尼采哲学的研究参阅贝恩德·马格纳斯(Bernd Magnus)和凯斯林·M·希金斯(Kathleen M. Higgins)：《剑桥尼采研究》(*The Cambridge Companion to Nietzsche*)(Chicago:Chicago University Press, 1996)；弗里德里希·查尔斯·考普林斯顿(Frederick Charles Copleston)：《文化哲学家弗里德里希·尼采》(*Friedrich*

Nietzsche：Philosopher of Culture）（New York：Barnes & Noble Books，1975）；瓦尔特·阿诺德·考夫曼（Walter Arnold Kaufmann）：《尼采：哲学家、心理学家和反基督者》（*Nietzsche：Philosopher，Psychologist，Antichrist*）（Princeton N. J.：Princeton University Press，1950）；约翰·T·威尔科克斯（John T. Wilcox）：《尼采论真理和价值：尼采元伦理学和认识论研究》（*Truth and Value in Nietzsche：A Study of His Metaethics and Epistemology*）（Ann Arbor：Michigan University Press，1974）；阿瑟·科尔曼·丹徒（Arthur Coleman Danto）：《尼采哲学》（*Nietzsche as Philosophy*）（New York：Columbia University Press，1980）；罗伯特·约翰·埃克曼（Robert John Ackermann）：《狂热的尼采》（*Nietzsche：A Frenzied Look*）（Amherst：Massachusetts University Press，1990）。尼采短篇传记参阅格拉德·亚伯拉罕（Gerald Abraham）：《尼采》（*Nietzsche*）（New York：Macmillan，1933）。

80. 利奇尔的举荐信参阅《袖珍尼采文选》（*The Portable Nietzsche*），瓦尔特·考夫曼翻译（New York：Viking Press，1968），第7—8页。
81. T. V. 莫里斯（T. V. Morris）：《哲学导论》（*The Bluffer's Guide to Philosophy*）（South Bend，Ind.：Diamond Communications，1989），第64页。
82. 尼采精神病发作后，他的妹妹负责保管他尚未出版的著作和笔记，将尼采的作品变成了她个人的事情。这给她带来两大好处。其一，她将尼采少量原先尚未出版的著作附加到已经面世的尼采著作之中，这样强迫读者为了获得少量新的资料而不得不购买整本书。其二，因为只有她可以接近尼采的整个著作，所以她成为她哥哥思想的权威解释者，这种地位牢不可破。
83. "格言和箭"（Maxims and Arrows）26，《偶像的黄昏》，第35页。
84. "不合时宜者的探险"（Expeditions of an Untimely Man）21，《偶像的黄昏》，第89页。
85. "不合时宜者的探险"14，《偶像的黄昏》，第85页。

86.《善恶的彼岸》9，#259。

87.《道德的谱系》2/12。

88.《反基督》7，第128页。

89.《反基督》7，第129页。

90.“哲学中的‘理性’”（“Reason ” in Philosophy）2，《偶像的黄昏》，第46页。赫拉克利特是前苏格拉底的古希腊哲学家，他提出如下主张，“我们不能够两次踏进同一条河流。”实在是动态的。因此，不是客体（存在），而是过程（生成）形成了实在的基础。

91.“‘真正的实在’最终如何成为神话”（How the “Real World” at last Became a Myth）5，《偶像的黄昏》，第50页。

92.《强力意志》（*The Will to Power*），瓦尔特·考夫曼（Walter Kaufmann）和R. J. 霍林戴尔（R. J. Hollingdale）翻译（New York：Vintage，1968），#521，第282—283页。

93.《道德的谱系》3/24。在尼采早期著作中有些材料可能会导致我们将尼采归类为经验论者，但是在此后的著作中就没有这种材料了。尼采似乎采用生存论形而上学方法，赞成在自然之背后可能存在某种形而上的实在，在这时候，尼采著作中还是有这类的观点，但是他将这种实在作为不相关的东西打发掉了。“可能存在一个形而上的世界，这是真实的；人们对这种世界绝对可能存在几乎没有什么争议。……但是，我们不能够用这种世界做任何事情，更不必说要让我们的快乐、拯救和生命依赖于这种蜘蛛网了。因为一切都是虚无，我们除了说这个形而上的世界具有不同之处以外，既不能接近，也不能理解这种不同，我们根本不能陈述这种世界。它是一个具有否定性质的东西。无论我们如何证明这种世界可能会存在，但是，认识这种世界可能是一切认识中最不合逻辑的，这是确凿无疑的”（《人性的，太人性的》#9，第18页）。

94.虽然尼采早期认为艺术和悲剧可能提供进入康德本体界的道路，但是，到尼采撰写《人性的，太人性的》的时候，早期浪漫主义的痕迹就消失了。艺术并不能够通达我们渴望的超验真理，这是因为艺术本身还是“人性的，太人性的”。

95. “不合时宜者的探险”19,第 88 页。
96. 《道德的谱系》2/12,第 209 页。
97. 《快乐的科学》,瓦尔特·考夫曼(Walter Kaufmann)翻译(New York:Random House,974),#125,第 181 页。
98. 《反基督》47,第 172—173 页。
99. “为什么我这么聪明”(Why I Am so Clever)1,《瞧,这个人》(*Ecce Homo*),载于《尼采主要著作选》(*Basic Writings of Nietzsche*),瓦尔特·考夫曼(Walter Kaufmann)(New York:Modern Library,1968),第 692 页。
100. 《善恶的彼岸》3,#46。
101. “为什么我这么聪明”1,第 692—693 页。
102. “四大错误”(The Four Great Errors)8,《偶像的黄昏》,第 64 页。
103. 《善恶的彼岸》9,#260。
104. 《善恶的彼岸》9,#261。
105. 《善恶的彼岸》9,#257。　398
106. 《善恶的彼岸》9,#260。
107. 《善恶的彼岸》9,#260。
108. 《道德的谱系》1/2,第 160 页。
109. 根据尼采的看法,这里还有禁欲主义基础,通过禁欲修炼中体验到的痛苦,我们将我们的某些思想固定在智性和我们的神经系统之中。参阅《道德的谱系》2/3。
110. 《道德的谱系》2/6,第 198 页。
111. 《道德的谱系》2/22,第 225—226 页。
112. “论神职人员”(Of the Priests),《查拉图斯特拉如是说》2,第 115 页。尼采认为,神圣的观念并不能够摧毁人性。他断言古代希腊的神灵反映了真正的高贵品质。这些神灵认为我们的缺点不过是愚蠢,而非罪。此外,这些神灵是我们的行为和不幸的源泉。他们反映了人性,因此,让我们垂手可得坏的良知。参阅《道德的谱系》2/23。
113. 《善恶的彼岸》5,#201。

114. 《反基督》5,第 126 页。
115. 《反基督》51,第 178 页。
116. 《道德的谱系》1/7,第 167 页。
117. 《反基督》26,第 148 页。
118. 《反基督》26,第 148—149 页。
119. 《反基督》51,第 177 页。
120. 《道德的谱系》1/10,第 110 页。
121. 《道德的谱系》1/10,第 110 页。
122. “小冲突”(Skirmishes)37,《偶像的黄昏》,第 540 页。尼采在其他地方将平等权利思想和不朽联系起来。两者提供给人的都是限制人成为强人。参阅《反基督》43,第 619 页。
123. 《道德的谱系》3/24,第 287 页。
124. “论更高的人”(Of the Higher Man),《查拉图斯特拉如是说》,4:298。
125. “论重力的精神”(Of the Spirit of Gravity),《查拉图斯特拉如是说》,3:210。
126. “论更高的人”,4:297。
127. “查拉图斯特拉的序言”(Zarathustra's Prologue),《查拉图斯特拉如是说》,1:41—42。
128. “小型政治时代过去了:下一个世纪随之而来的将是为主宰整个地球而奋斗——强迫接受宏大政治”(《善恶的彼岸》6,#208)。

第八章　理性社会

1. 圣西门思想材料摘录参阅亨利·德·圣西门:《社会组织、人类社会以及其他文选》(*Social Organization, The Science of Man and Other Writings*),费利克斯·马卡姆(Felix Markham)编辑和翻译(New York:Harper,1964)。
2. 孔德的主要著作 6 卷本的《实证哲学教程》(*Cours de philosophie positive*)目前尚无英文版。该书的英文浓缩版本参阅《实证哲学》(*The Positive Philosophy*),哈里特·马梯纽(Harriet

Martineau)翻译(New York:AMS Press,1974)。该书选集参阅《孔德精选》(*The Essential Comte*),斯塔尼斯拉夫·安德莱斯基(Stanislav Andreski)编辑、玛格丽特·克拉克(Margaret Clarke)翻译(London:Croom Helm,1974),该选本也是《实证哲学》的简编本。《实证哲学》的第一、第二章有单行本《实证哲学导论》(*Introduction to Positive Philosophy*),弗雷德里克·费雷(Frederick Ferre)编辑和翻译(Indianapolis:Hackett,1988)。孔德的其他著作《实证政治体系》(*System of Positive Polity*),约翰·亨利·布里奇斯(Jone Henry Bridges)等翻译,4 卷(New York:Burt Franklin,1973);《实证主义通论》(*A General View of Positivism*),J. H. 布里奇斯(J. H. Bridges)翻译(New York:Robert Speller & Sons,1957);《实证宗教教理问答》(*The Catechism of Positive Religion*),理查德·康格里夫(Richard Congreve)翻译,第 3 版(Clifton:Augustus M. Kelley,1973 年);《奥古斯特·孔德和实证主义精选》(*Auguste Comte and Positivism: The Essential Writings*),戈尔图德·楞次(Gertrud Lenzer)编辑(New York:Harper & Row,1975)提供了孔德著作文选。玛丽·皮克林(Mary Pickering)的《奥古斯特·孔德的思想传记》(*Auguste Comte: An Intellectual Biography*),1 卷(Cambridge:Cambridge University Press,1993),似乎注定会成为孔德的权威传记。但是,直到今天原来计划出版 2 卷本的传记只有一本面世。较早的孔德传记有鲍里斯·索科洛夫(Boris Sokoloff):《哲学"疯子"奥古斯特·孔德》(*The "Mad" Philosopher, Auguste Comte*)(Westport,Conn.:Greenwood,1975)。其他关于孔德的主要著作参阅爱德华·凯尔德(Edward Caird):《孔德的生活哲学和宗教》(*The Social Philosophy and Religion of Comte*)(New York:Kraus Reprint,1968);罗伯特·C·沙夫(Robert C. Scharff):《实证主义之后的孔德》(*Comte After Positivism*)(Cambridge:Cambridge University Press,1995);爱尔林·莱雷恩·斯坦德利(Arline Reilein Standley):《奥古斯特·孔德》(*Auguste Comte*)(Boston:Twayne,1981);E. E. 埃文斯—普

理查德（E. E. Evans-Pritchard）：《孔德的社会学评论》（*The Sociology of Comte: An Appreciation*）（Manchester, U. K.: Manchester University Press, 1970）；泸溪恩·利维—布鲁尔（Lucien Levy-Bruhl）：《奥古斯特·孔德哲学》（*The Philosophy of Auguste Comte*）（New York: Augustus M. Kelley, 1973）；F. S. 马文（F. S. Marvin）：《社会学创始人孔德》（*Comte: The Founder of Sociology*）（New York: Russell & Russell, 1965）。W. M. 西蒙（W. M. Simon）：《欧洲实证主义和十九世纪：一部思想史》（*European Positivism and the Nineteen Century: An Essay in Intellectual History*）（Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1963）探讨了孔德之后的实证主义采取的方向。

3. 参阅约翰·斯图亚特·穆勒：《穆勒和孔德通信录》（*The Correspondence of John Stuart Mill and Auguste Comte*），奥斯卡·V·哈克（Oscar V. Haac）翻译和编辑（New Brunswick, N. J.: Transaction Publishers, 1995）收集了两人之间的书信

4. 《实证政治体系》的前言，约翰·亨利·布里奇斯等翻译，4 卷（New York: Burt Franklin, 1973），1: xv。关于克劳提尔德对孔德形成人道教的影响参阅《实证政治体系》第一卷开篇的献词（第 xxxi—xlv 页）以及该著作结尾的编后记（4: 472—481）。孔德的整本《实证宗教教理问答》是克劳提尔德与孔德之间的模拟系列谈话，在此克劳提尔德就人道教提问，孔德作为指导祭司回答问题。在该书的前言，孔德对克劳提尔德大加赞赏，感谢她对人道教的形成所发挥的作用，认为"若无她，我就不会以真正的哲学为基础建立这个普世宗教，不会从这种哲学中提取出真正的科学，不会实际上肩负起追随亚里士多德的圣保罗的志业"[《实证宗教教理问答》，理查德·康格里夫翻译，第 3 版（Clifton: Augustus M. Kelley, 973），第 13 页]。

5. 《实证哲学》，哈里特·马梯纽翻译（New York: AMS Press, 1974），第 838 页。

6. 《实证哲学导论》，第 8 页。

7. 《实证政治体系》，2: 1。将社会学分为"社会静力学"和"社会动力

学”是孔德的实证主义主题即“秩序和进步”的基础。参阅《实证政治体系》,1:83。

8. 三阶段规律的思想已经于1822年提出,其时,孔德与圣西门合作发表了一篇勾勒这些历史时期的文章,但是孔德后来否定圣西门对他的思想产生过任何影响。这种历史进化范式大致与唯心论者类似,正如我们已经在本书中看到的,后者认为历史不断地朝向某种目的发展。但是,因为实证主义依赖于经验方法,所以,与唯心论者比较起来,孔德在阐述他自己的进化论思想的时候要更加小心翼翼地留意实际历史事实。另外他没有像唯心论者那样将“三阶段规律”固定为一种形而上学体系。相反,他主张这种规律属于由科学方法发现的自然规律,它隐藏在历史运动以及相应的人类智力之背后。
9.《实证哲学导论》,第4页。
10.《实证哲学导论》,第2页。
11.《实证哲学导论》,第2页。
12. 非常明显,孔德没有将心理学列人科学行列。他认为,心理学本质上不是一门学科,而是生理学以及社会学的混合物。他将心理学排除出科学行列基于如下两个理由。首先,因为心理学表示要研究的心灵并不接受现象学研究,所以,认为心灵存在,存在主宰心灵运动的规律,都是非科学的思辨。因此,认为心理学是一门学科就等于回到神秘主义。因此,研究人类主体基本上属于社会学。其次,孔德认为,只有从社会观点出发,我们才能够真正理解人性。一旦个体被理解为是一种社会存在,那么个体只能够从他或她的社会环境中抽象出来。 400
13. 孔德早年喜爱的数学在科学中占据独一无二的地位。“我认为,正确地说来,我们与其说必须认为数学是自然哲学的组成部分,不如说,从笛卡儿和牛顿以来,它是整个哲学真正的根本基础”(《实证哲学导论》,第65—66页)。换言之,数学的重要性与其说在于它所包含的知识,不如说在于它构成了“最有力的工具,人类心灵能够以之研究自然现象之背后的规律”(《实证哲学导论》,第66页)。因为数学提供了确定的手段,可以表达两个被

研究实体之间的关系，由此数学的力量就产生出来。

14.《实证哲学导论》，第 10 页。正如科学或实证方法是从早期的神学和形而上学阶段的废墟中产生出来一样，个别的科学也是从先前的非科学中产生出来的。“例如，没有占星术富有吸引力的狂想以及炼金术中强大的欺骗，我们在什么地方可以找到收集无数的观察和实验材料所不可缺少的毅力和热忱，而这些材料是这两类现象形成最初的实证理论的基础？”（《实证哲学导论》，第 7—8 页）

15.《实证政治体系》，2：32。

16.《实证哲学》，第 399 页。

17. 有时候，人们将孔德划为唯物论者，但是，他坚决拒绝这一称呼。“人依赖于世界，但是他不是世界的结果。唯物论者的一切努力就是夸大无机环境对有组织结构的存在具有超乎一切的影响力，由此取消有活力的自主活动，最终贬低研究，认为它既无用也无价值，因此将之丢弃到非科学思想之中”（《实证宗教教理问答》，第 114 页）。孔德时代科学的缺点之一就是探讨非人类领域，而没有考虑到将规律应用到人类舞台。这种片面的方法导致唯物论，他认为，唯物论忽略了人类的精神本质。但是，孔德在坚持实证主义的同时，并没有进一步解释除了物质实体和主宰它们的规律之外还有何物存在。

18.《实证哲学导论》，第 12 页。

19.《实证哲学导论》，第 38 页。

20.《实证哲学》，第 828 页。

21. 参阅《实证政治体系》，4：xlviii。

22.《实证政治体系》，4：7。

23.《实证政治体系》，1：281。

24.《实证政治体系》，1：271。

25.《实证政治体系》，4：27。

26. 究其原因，孔德认为盼望个人不朽是利己主义的残余物。

27.《实证政治体系》，1：81。

28.《实证主义概论》，第 113 页。同时相应地“严肃地贬斥进步中两

个主要反对者尤里安(Julian)和波拿巴(Bonaparte)"(《实证主义概论》,第 114 页)。

29. 《实证政治体系》,1:277。关于实证主义年历或"社会制度"(System of Sociolatry)参阅戈尔图德·楞次的《奥古斯特·孔德和实证主义精选》,第 472—473 页;或《实证宗教教理问答》结尾的表格 A。

30. 第一个礼仪是(出生后不久的)"入世"(presentation),第二个礼仪是"入门"(initiation)。第二个礼仪在 14 岁时举行,其时一个人开始"从在母亲指导下接受非系统的训练转为在祭司指导下接受系统的教育。在 21 岁,要举行'入教'(admission)礼仪,标志着一个人进入人类服务行列。"第四个礼仪是"立志"(destination),在 28 岁时举行,标志一个人选择好社会职责。只有从这时候开始,男子可以结婚。对于女子,入教和选定礼仪是同时的,因为妇女的角色限定于家庭之中。至 42 岁,举行即"成人"(maturity)礼仪。至 63 岁,举行第七个礼仪即"荣休"(retirement)礼仪。最后一个在去世前举行的礼仪是"转生"(transformation)。参阅《实证宗教教理问答》,第 95 页。

401

31. 《实证政治体系》,4:64。

32. 《实证主义概论》,第 361 页。

33. 《实证政治体系》,4:56。

34. 《实证哲学》,第 776 页。

35. 《实证政治体系》,1:107。

36. 《实证哲学》,第 777 页。

37. 《实证政治体系》,4:40。孔德相信,利他主义的重要性为无产阶级夷平了运动场。虽然知识阶级在理解上超过他们,但是这种理解能力会遮蔽他们自己的情感能力。"虽然工人阶级不具备体系化的能力,但是比其他任何人都更适于具有理解力,更适于对最高的道德真理产生共鸣"(《实证政治体系》,1:109)。

38. 《实证政治体系》,1:285—286。

39. W. M. 西蒙:《欧洲实证主义和十九世纪:一部思想史》(Ithaca, N. Y. :Cornell University Press,1963),第 8 页。

40. 《穆勒自传》(*Autobiography of John Stuart Mill*)(New York: Columbia University Press,1944),第194页。
41. 《穆勒自传》,第167页。
42. 《穆勒自传》,第148页。
43. 《穆勒自传》,第149页。
44. 除了思想上具有这么多相似点之外,他们在个人生活上也有许多相似之处。首先,像孔德一样,穆勒在20多岁经历过一次精神危机。其次,穆勒和哈里特·泰勒的关系在许多重要的方面具有不同之处,但穆勒对泰勒小姐的崇拜全然像孔德爱克劳提尔德·德·沃克斯。正如穆勒描述的,"我对她的回忆近乎一种宗教情感,她的嘉许,不仅价值非凡,而且我要努力以之为标准来指导我的生活"(《穆勒自传》,第170页)。
45. 《穆勒自传》,第148页。
46. 《穆勒自传》,第149页。
47. 《穆勒全集》(*Collected Works*)已经出版,约翰·M·罗布森(John M. Robson)等编辑,33卷(Toronto: University of Toronto1963—1991)。穆勒的主要单行本有《政治经济学原理》(*Principles of Political Economy*),2卷(New York: Co-operative Publication Society,1900);《逻辑体系》(*A System of Logic, Ratiocinative and Inductive*)(London: Longman, 1965);《宗教论文三篇》(*The Three Essays on Religion*)(New York:Greenwood Press,1969);《穆勒自传》(*Autobiography of John Stuart Mill*)(New York: Columbia University Press, 1944);《汉密尔顿爵士哲学研究》(*An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*)(London: Longman,1865);《奥古斯特·孔德和实证主义》(*Auguste Comte and Positivism*)(Ann Arbor: Michigan University Press,1961)。穆勒的《征服妇女》(*The Subjection of Woman*)以及其他由他本人和哈里特·泰勒合作撰写的关于性别问题的论文参阅《性别平等文集》(*Essays on Sex Equality*),阿里斯·S·罗西(Alice S. Rossi)编辑(Chicago; Chicago University Press,1970年)。已经出版几

部穆勒文选，其中有些包括部分或全部的主要著作。有价值的文选可以参阅《约翰·斯图亚特·穆勒著作选》(*John Stuart Mill: A Selection of his Works*)，约翰·H·罗布森(John M. Robson)编辑(IndianaPolis: Bobbs-Merrill，1982 年)，其中包括了足本的《功利主义》(*Utilitarianism*)和《论自由》(*On Liberty*)。穆勒三篇最著名的关于社会哲学的论文收编于《功利主义、自由和代议政体》(*Utilitarianism, Liberty, and Representative Government*)(New York: E. P. Dutton，1947)；《穆勒伦理学文集》(*Mill's Ethical Writings*)，J. B. 希尼文德(J. B. Scheewind)编辑(New York: Collier，1965)，其中包括足本的《功利主义》。《科学方法哲学》(*Philosophy of Scientific Method*)，恩斯特·纳戈尔(Ernest Nagel)编辑(New York: Hafner，1950)包括《逻辑体系》以及《汉密尔顿爵士哲学研究》的主要篇章。穆勒不太著名的论文集参阅《政治和文化文集》(*Essays on Politics and Culture*)，格特鲁德·西美尔法比(Gertrude Himmelfarb)编辑(Garden City, N. J.: Doubleday，1962)。《论自由》、《代议政体》和《征服妇女》全文收录于《论文三篇》(*Three Essays*)(London: Oxford，1912)。二手研究资料参阅威廉·托马斯(William Thomas)：《穆勒》(*Mill*)(Oxford: Oxford University Press，1985)；R. P. 安舒兹(R. P. Anschutz)：《穆勒哲学》(*The Philosophy of J. S. Mill*)(Oxford: Clarendon，1963)；H. J. 麦客科洛斯基(H. J. McCloskey)：《穆勒批判研究》(*John Stuart Mill: A Critical Study*)(London: Macmillan，1971)；阿兰·赖安(Alan Ryan)：《约翰·斯图亚特·穆勒》(*John Stuart Mill*)(New York: Pantheon，1970)；约翰·斯科鲁普斯基(John Skorupski)："穆勒的逻辑学和形而上学"(J. S. Mill: Logic and Metaphysics)，载于《十九世纪》(*The Nineteen Century*)第 7 卷，C. L. 腾(C. L. Ten)编辑(London: Routledge，1994)；R. F. 可汗(R. F. Khan)："穆勒的伦理学和政治学"(J. S. Mill: Ethics and Politics)，载于《十九世纪》第 7 卷，C. L. Ten 编辑(London: Routledge，1994)。标准的穆勒传记参

402

阅迈克尔·圣约翰·帕克(Michael St. John Packe):《穆勒生平》(*The Life of John Stuart Mill*)(New York: Macmillan, 1954)。

48. 詹姆斯·穆勒的主要著作有《英属印度史》(*The History of British India*)(London: J. Madden, 1840—1848)以及《政治经济学原理》(*Elements of Political Economy*)(New York: Augustus M. Kelley, 1963)。

49. 许多前辈对青年穆勒产生了深刻的影响,关于这方面的研究参阅艾黎·哈列维(Elie Halevy):《哲学激进主义的成长》(*The Growth of Philosophic Radicalism*), A. D. 林德赛(A. D. Lindsay)(London: Faber & Faber, 1934)。

50. 《穆勒自传》,第34页。

51. 《穆勒自传》,第94页。

52. 《穆勒自传》,第103页。

53. 关于两者之间的故事参阅F. A. 哈耶克(F. A. Hayek):《穆勒和泰勒的书信和婚姻》(*John Stuart Mill and Harriet Taylor: Their Correspondence and Subsequent Marriage*)(Chicago: Chicago University Press, 1951)。

54. 《穆勒自传》,第161页。正如我们可能会期望的,穆勒应当从功利主义角度对此行为做出解释。

55. 参阅《基督教与西方思想》,1:259—268。

56. 《逻辑体系》,3:24.4,第399页。

57. 《逻辑体系》,2:5.4,第399页。

58. 《逻辑体系》,3:2.1,第399页。

59. 《逻辑体系》,3:2.1,第399页。

60. 《逻辑体系》,3:3.1,第399页。

61. 《汉密尔顿爵士哲学研究》(London: Longman, 1865),第198页。

62. 《汉密尔顿爵士哲学研究》,第197页。

63. 《汉密尔顿爵士哲学研究》,第203页。

64. 《汉密尔顿爵士哲学研究》,第213页。

65. 《逻辑体系》,6:3.2,第554页。

66.《逻辑体系》,6:3.2,第554页。
67.《逻辑体系》,6:2.3,第550页。
68.《逻辑体系》,6:2.2,第547页。
69.《论自由》,第16页。
70.《论自由》,第15页。穆勒确定了自由的范围,排除掉儿童以及"社会上处于落后状态的人,在这种社会中,人类自身尚处于未成年时期"。参阅《论自由》,第15页。人们应当被赋予免受强制的自由,但穆勒将儿童排除在这个范围之外,为此主张实行义务教育。
71.《论自由》,第15页。
72."正确地说来,我放弃任何有利条件,借此从抽象权利论出发推论出我的论点,这种权利论与效用无关。我认为,一切伦理问题最终所依赖的是效用;但是,这里的效用必须是最广泛意义上的效用,必须以不断进步的人类的永久利益为基础"(《论自由》,第16页)。
73.《论自由》,第32页。
74.《论自由》,第25页。
75.《论自由》,第23页。
76.《代议政体》,第181页。
77.《代议政体》,第282页。因为民主的持续存在要依赖于公民的教育水平,所以穆勒还主张参与选举的公民需要有一定的文化水平:"普遍教育必须先于普遍解放"(《代议政体》,第278页)。
78. 关于穆勒之前以及之后的功利主义思想研究参阅恩斯特·阿尔比(Ernst Albee):《英国功利主义史》(*A History of English Utilitarianism*)(New York: Collier, 1962);约翰·普拉曼纳兹(John Plamanatz):《功利主义和英国功利主义者》(*Utilitarianism and the English Utilitarians*)(Oxford: Blackwell, 1949)。
79.《功利主义》,第6页。
80.《功利主义》,第29页。
81. 另外穆勒有两处地方修正了边沁的功利主义。首先,穆勒阐述

403

的体系偏离了边沁的个人主义方法。其次，边沁和穆勒都相信，个体快乐与大多数人的快乐相符合，但是老哲学家边沁相信必须通过外在方式强迫个体快乐和社会快乐相互结合。而穆勒认为，通过个性的内在发展，个体利益和社会利益能够相互联系起来。

82. 《功利主义》，第 7 页。
83. 《功利主义》，第 8 页。
84. 《功利主义》，第 9 页。
85. 《功利主义》，第 10 页。
86. 《功利主义》，第 32—33 页。
87. 《穆勒自传》(第 100 页)中隐藏的思想似乎肯定了这种怀疑，他在这里说道，“的确，我从来都确信，快乐可以用来检验一切行为准则和生活目的。但是，现在我认为，只有将这种目的变成间接的目的，我们才能够获得这种目的。……问自己现在是否快乐，那么你就停止感到快乐。惟一的办法就是将某种外在于快乐的目的，而非快乐，作为生活的目的。”
88. “宗教的效用”(Utility of Religion)，载于《宗教论文三篇》(New York:Greenwood Press,1969)，第 69 页。
89. “宗教的效用”，第 99 页。
90. “有神论”(Theism)，载于《宗教论文三篇》，第 174 页。
91. “宗教的效用”，第 116 页。
92. “自然”，载于《宗教论文三篇》，第 65 页。
93. 《功利主义》，第 307 页。
94. “自然”，第 38—39 页。
95. “宗教的效用”，第 109 页。
96. 《功利主义》，第 289 页。
97. 《论自由》，第 54—55 页。
98. 这些论文出版于哈耶克:《穆勒和泰勒的书信与婚姻》(参阅上文)；另外参阅穆勒和泰勒:《性别平等文集》(*Essays on Sex Equality*)，阿里斯·S·罗西(Alice S. Rossi)编辑(Chicago:Chicago University Press,1970)。

99.《征服妇女》以及泰勒的早期论文《妇女解放》(*Enfranchisement of Woman*)再版于《性别平等文集》。

100.《女性主义论权利》(*What's Right with Feminism*)(London: SPCK, 1985),第 59 页。

101. 这部分所采用的妇女事迹是科林·布朗(Colin Brown)的《基督教与西方思想》一书所未涉猎到的,参阅该书 1:426—441。在此他讨论了宗教改革时期的妇女作品,并提供了参考书目。

102. 菲尔后来和福克斯结婚,因此有时候又以玛格丽特·福克斯(Margaret Fox)而为人所知。关于她的思想和生平参阅她的《真诚不变的爱》(*A Sincere and Constant Love*),T. H. S. 华莱士(T. H. S. Wallace)编辑(Richmond, Indiana: Friends United Press, 1992);伊撒贝尔·罗斯(Isabel Ross):《玛格丽特·菲尔:贵格宗之母》(*Margaret Fell: Mother of Quakerism*)(London: Longmans, Green, 1949);邦内林·昆兹(Bonnelyn Kunze):《玛格丽特·菲尔和贵格宗的兴起》(*Margaret Fell and the Rise of Quakerism*)(Stanford: Stanford University Press, 1994)。 404

103. 后用现代英语再版于(用"于"不妥)菲尔的《真诚不变的爱》。

104. 关于这一主题有代表性的研究参阅唐纳德·W·代顿(Donald W. Dayton):《发现福音遗产》(*Discovering an Evangelical Heritage*)(New York: Harper & Row, 1976);《美国妇女和宗教》(*Woman and Religion in America*),卷 1:《十九世纪》(*The Nineteen Century*),R. R. 卢瑟尔(R. R. Ruether)和 R. S. 凯勒尔(R. S. Keller)编辑(San Francisco: Harper & Row, 1981);简内特·哈赛(Janette Hassey):《无暇沉默:世纪之交公共事工中传道的妇女》(*No Time for Silence: Evangelical Women in Public Ministry Around the Turn of the Century*)(Grand Rapids, Michigan, Zondervan/Academie Books, 1986);南希·哈德斯蒂(Nancy Hardesty):《呼召作见证的妇女》(*Woman Called to Witness*)(Nashville: Abingdon, 1984)。

105. 参阅再版本,附有导论,路德·李:《五篇布道辞和一本小册子》

(*Five Sermons and a Tract*),D. W. 代顿编辑(Chicago:Holrad House,1975)。

106. 关于威拉德的资料,参阅哈德斯蒂:《呼召作见证的妇女》;卢斯·鲍尔定(Ruth Bordin):《妇女和禁酒》(*Woman and Temperance*)(Philadelphia:Temple University Press,1981),以及她的《弗朗西斯·威拉德》(*Frances Willard*)(Chapel Hill:North Carolina Press,1986)。

107. 哈罗德·莱塞(Harold Raser):《菲碧·帕尔默生平和思想》(*Phoebe Palmer: Her Life and Thought*)(Lewiston, New York:Mellen Press,1987),第2页。另外可以参阅托马斯·C·奥登(Thomas C. Oden):《菲碧·帕尔默文选》(*Phoebe Palmer: Selected Writings*)(New York:Paulist ,1988);查尔斯·E·怀特(Charles E. White):《优美的圣洁》(*The Beauty of Holiness*)(Grand Rapids, Michigan, Zondervan/Francis Asbury Press,1986);萨利·布鲁内尔(Sally Bruyneel)的简介:《菲碧·帕尔默:圣洁运动之母》(*Phoebe Palmer: Mother of the Holiness Movement*),载于《普里西拉学报》(*Priscilla Papers*),第12卷第1期(1998年春):第1—3页。

108. 关于格丽摩凯姊妹的资料可以参阅C. H. 比尔内(C. H. Birney):《格丽摩凯姊妹》(*The Grimké Sisters*)(New York:Dillingham,1885);G. 雷内尔(G. Lerner):《来自南卡罗来纳的格丽摩凯姊妹》(*The Grimké Sisters from South Carolina*)(Boston:Houghton,,Mifflin,1967年;《安吉丽纳·威尔德·格丽摩凯选集》(*Selected Works of Angelina Weld Grimké*),C. 赫伦(C. Herron)编辑(Oxford:Oxford University Press,1991)。

109. 这可以在《安吉丽纳·威尔德·格丽摩凯选集》中找到。

110. 关于这两位领袖以及合作,可以参阅E. C. 杜鲍伊斯(E. C. DuBois):《伊丽莎白·凯迪·斯坦顿/苏珊·B·安东尼》(*Elizabeth Cady Stanton/Susan B. Anthony*)(New York:Schocken,1981)。

111. 参阅布朗:《基督教与西方思想》,1:431—435,该书提供了一般性概述。

112. 参阅 D. G. 利维(D. G. Levy)和 H. B. 阿普尔怀特(H. B. Applewhite)M. D. 约翰逊(M. D. Johnson)编辑:《妇女在充满革命精神的巴黎》(*Women in Revolutionary Paris*)(Urbana: University of Illinois Press,1980);约拿·W·司各托(Jona W. Scott):《提供的只是悖论:法国女性主义和男子权利》(*Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Man*)(Cambridge, Mass.: Harvard University Press,1996)。

113. 参阅《玛丽·沃尔斯通克拉福特著作集》(*The Works of Mary Wollstonecraft*),J. 托德(J. Todd)和 M. 布尔特(M. Bulter)编辑,7 卷(London:Pickering,1989 年);V. 萨皮罗(V. Sapiro):《政治德性辩护》(*A Vindication of Political Virtue*)(Chicago: Chicago University Press,1992)。

114. 柏克的《法国大革命》(*Reflections on the Revolution in France*)(1790 年)是同时期非常流行的著作,也是西方政治理论中的经典著作,但是人们几乎从来没有将之与沃尔斯通克拉福特的辩驳一起讨论。

115. 参阅《玛格丽特·富勒精选》(*The Essential Margaret Fuller*)(New Brunswick, N. J.:Rutgers University Press,1992),对一般性了解富勒非常有益;另外可以参阅玛格丽特·阿伦(Margaret Allen):《玛格丽特·富勒的成就》(*The Achievement of Margaret Fuller*)(University Park:Penn State University Press,1979);保拉·布朗查德(Paula Blanchard):《玛格丽特·富勒:从超验主义至美国革命》(*Margaret Fuller: From Transcendentalism to Revolution*)(New York: Delacorte, 1978)。

116. 参阅现代评判版本,附有导论,L. J. 雷诺兹(L. J. Reynolds)编辑(New York:Norton,1997)。

第九章　行动与观念：实用主义与英美唯心主义

1. 皮尔士有生之年出版的惟一一本著作是《光学测量研究》(*Photometric Researches*)，是他在美国海岸观测所工作的产物。但是，他留下大量的文章和笔记，现已以两个全集面世。《皮尔士文集》(*Collected Papers of Charles Sanders Peirce*)，查尔斯·哈特肖恩(Charles Hartshorne)以及保罗·魏斯(Paul Weiss)编辑(Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1931—1960)，该全集按照主题编排。最近出版的文集是《皮尔士文集编年版》(*Writings of Charles S. Peirce A Chronological Edition*)，马科斯·H·费希(Max H. Fisch)编辑，5卷(Bloomington: Indiana University Press, 1985—1993)，按照皮尔士的生平年代编排。包括主要哲学论文的皮尔士文集有：《皮尔士选集》(*Selected Writings*)，菲利普·P·维纳(Philip P. Wiener)编辑(New York: Dover Publications, 1958)；《皮尔士精选》(*Charles S. Peirce: The Essential Writings*)，爱德华·C·摩尔(Edward C. Moore)编辑(New York: Harper & Row, 1972)；《皮尔士哲学文集》(*Philosophical Writings of Peirce*)，贾斯特思·布希勒(Justus Buchler)编辑(New York: Dover, 1955)；《偶然性、爱和逻辑》(*Chance, Love, and Logic*)，莫里斯·R·科亨(Morris R. Cohen)编辑(New York: Barnes & Noble, 1968)。其中最后一本书还包括约翰·杜威的论文《皮尔士的实用主义》(*The Pragmatism of Charles Sanders Peirce*)，这篇论文使皮尔士的哲学受到广泛关注。二手研究皮尔士哲学的著作参阅贾斯特思·布希勒(Justus Buchler)：《皮尔士经验主义研究》(*Charles Sanders Peirce's Empiricism*)(New York: Octagon, 1966)；托马斯·A·高奇(Thomas A. Goudge)：《皮尔士思想》(*The Thought of C. S. Peirce*)(New York: Dover, 1960)；托马斯·S·奈特(Thomas S. Knight)：《皮尔士》(*Charles Peirce*)(New York: Washington Square Press, 1965)；卡尔·R·豪斯曼(Carl R. Hausman)：《皮尔士的进化哲学》(*Charles S. Peirce's Evolutionary Philosophy*)(Cambridge: Cambridge University Press, 1993)；W. B. 加利(W.

405

B. Gallie):《皮尔士和实用主义》(*Peirce and Pragmatism*)(New York:Dover,1966);C. J. 米萨克(C. J. Misak):《真理和研究的目标:皮尔士真理论》(*Truth and End of Inquiry: A Peircean Account of Truth*)(Oxford:Clarendon,1991);克里斯托弗·胡科维(Christopher Hookway):《皮尔士》(*Peirce*)(London: Routledge & Kegan Paul, 1985 年);曼莱·汤普森(Manley Thompson):《皮尔士实用主义哲学》(*The Pragmatism Philosophy of C. S. Peirce*)(Chicago: University of Chicago, 1963)。因为皮尔士尚未将自己的思想体系化就去世了,研究皮尔士的学者喜欢做的一件事情就是根据事实组织他的思想结构。关于这方面的思想探索,有如下三本著作可作参考,道格拉斯·R·安德森(Douglas R. Andserson):《皮尔士哲学体系》(*Strands of System: The Philosophy of Charles Peirce*)(West Lafayette,Ind.: Purdue University Press,1995);默里·G·墨菲(Murray G. Murphey):《皮尔士哲学发展史》(*The Development of Peirce's Philosophy*)(Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1961);詹姆斯·K·费柏曼(James K. Feibleman):《皮尔士哲学导论》(*An Introduction to Peirce's Philosophy: Interpreted as a System*)(London:George Allen & Unwin,1960)。关于皮尔士第一手和第二手传记材料参阅莱恩·凯特纳(Laine Ketner)等编辑:《皮尔士全传以及出版著作索引和研究资料目录》(*A Comprehensive Bibliography and Index of the Published Works of Charles Sanders Peirce with a Bibliography of Secondary Studies*),第 2 版(Bowling Green, Ky.:Bowling Green State University,1986)。

2. 1879—1884 年,皮尔士在约翰·霍普金斯大学担任逻辑学讲师。即使他才华横溢,但是他未获得固定的教职,这让人觉得奇怪。我们可以引用大量可能会有的原因。首先,他在关系密切的朋友小圈子里面,为人高尚、诙谐、亲切,但是对于那些他认为思想低能的人则表现得傲慢、过于敏感和缺乏耐心。后一种人几乎将所有人都包括进来,其中就有他在哈佛大学读书时的许多教授。为

了约西亚·罗伊斯在哈佛大学的职位，皮尔士曾卷入一场相当混乱的争战。这使他与哈佛大学校长的关系僵化，这可能将他排除在哈佛大学教授职位之外，他甚至和他的支持者威廉·詹姆斯的关系也僵化。另外还传闻皮尔士有酗酒的习惯，在男女关系上不检点。就前一个指责来说，尽管他是勃艮第酒的行家，但从他创作大量作品来看，这是不可能的。现在不清楚有什么有效证据来证明后一个指责。皮尔士与哈里特·美庐希娜·费（Harriet Melusina Fay）结婚，后者是名门闺秀。虽然他们在一起生活了13年，但是在这一时期的末期，她离开了皮尔士，7年后皮尔士以离弃为由和她离婚。我们尚不清楚，是不是皮尔士对婚姻不严肃造成哈里特出走，但是应当说，在这一时期，离婚足以让一个人的学术生涯陷入危机。后来皮尔士再婚。

3. 尽管皮尔士不愿意将他的思想通俗化，但是他还是做过一些努力，这导致他发表了两篇常被拜读的论文："信念的确定"（The Fixation of Belief）以及"怎样使我们的观念清晰"（How To Make Our Ideas Clear），最初发表于《通俗科学月刊》（*Popular Science Monthly*）。
4. 美国海岸观测所是政府机构，负责为观测和绘图确定基准。
5. 较好介绍实用主义哲学的著作有，A. J. 艾耶尔（A. J. Ayer）：《实用主义的起源：皮尔士和威廉·詹姆斯哲学研究》（*The Origin of Pragmatism: Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce and William James*）（San Francisco: Freeman, Cooper, 1968）以及 H. S. 泰耶尔（H. S. Thayer）：《意义与行动：实用主义批判史》（*Meaning and Action: A Critical History of Pragmatism*）（Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1968）。

406 6. "建构实用主义"（Architectonic Construction of Pragmatism），载于《皮尔士文集》（*Collected Papers of Charles Sanders Peirce*），查尔斯·哈特肖恩（Charles Hartshorne）以及保罗·维斯（Paul Weiss）编辑（Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1931—1960），5:9。因为这是皮尔士哲学著作的通俗版本，所以我将参考《皮尔士选集》（*Selected Writings*），菲利普·P·

维纳(Philip P. Wiener)编辑(New York:Dover,1958),该书与前者类似。

7. 这里皮尔士提出"可以设想的"效果,他明确地表明,我们不必将认识限制于实际履行的行动,而是将之扩展至那些若满足一定的条件可以设想会发生的事情。

8. "怎样使我们的观念清晰",载于《皮尔士全集》,5:401;菲利普·P·维纳编辑的《皮尔士选集》,第124页。

9. "信念的确定",载于《皮尔士全集》,5:377;菲利普·P·维纳编辑的《皮尔士选集》,第102页。

10. "信念的确定",载于《皮尔士全集》,5:378;菲利普·P·维纳编辑的《皮尔士选集》,第103页。

11. "信念的确定",载于《皮尔士全集》,5:378;菲利普·P·维纳编辑的《皮尔士选集》,第103页。

12. "信念的确定",载于《皮尔士全集》,5:380;菲利普·P·维纳编辑的《皮尔士选集》,第104页。

13. "但是,在大多数祭司充斥的国家,还是能够找到一些个体,他们超越了这一[以权威为基础的信念]状况。这些人拥有较为开阔的社会意识;他们认识到,其他国家和其他时代的人所坚持的教义与他们自己自幼习得的教义非常不同;他们禁不住认识到,出于纯粹偶然的原因他们才受教成为现在这样的人,才陷入他们拥有的方式和关系之中,才导致他们对自己所做的深信不疑,没有异议。他们因为坦率而进一步认识到,高估自己的观点,贬低其他国家和其他地区的人的观点,这种做法毫无理由;这会在他们心中导致怀疑。"("信念的确定",载于《皮尔士全集》,5:381;菲利普·P·维纳编辑的《皮尔士选集》,第105页)

14. "怎样使我们的观念清晰",载于《皮尔士全集》,5:392;菲利普·P·维纳编辑的《皮尔士选集》,第177页。

15. 皮尔士认为这和笛卡儿对清楚明白的观念的思想发生冲突。"他[笛卡儿]从来没有在似乎清楚明白的观念和真正清楚明白的观念之间做出区别。如他所做的那样,甚至对于认识生存论者的事物,他信赖内省,他为什么应当根据我们自己心灵中的内

容来追问观念的证据呢?”(“怎样使我们的观念清晰”,载于《皮尔士全集》,5:391;菲利普·P·维纳编辑的《皮尔士选集》,第115页)

16. “信念的确定”,载于《皮尔士全集》,5:386;菲利普·P·维纳编辑的《皮尔士选集》,第109—110页。
17. “什么是实用主义”,载于《皮尔士全集》,5:413;菲利普·P·维纳编辑的《皮尔士选集》,第184页。
18. “信念的确定”,载于《皮尔士全集》,5:373;菲利普·P·维纳编辑的《皮尔士选集》,第99页。
19. “信念的确定”,载于《皮尔士全集》,5:372;菲利普·P·维纳编辑的《皮尔士选集》,第99页。
20. “怎样使我们的观念清晰”,载于《皮尔士全集》,5:397;菲利普·P·维纳编辑的《皮尔士选集》,第121页。皮尔士非常小心地根据他的实用主义方法来界定怀疑。真正的怀疑并不源自于意志行动,而是源自于实践经验。笛卡儿所运用的怀疑是假设或方法论工具,用来作为哲学或科学思想的起点,皮尔士的思想与此不同。在皮尔士看来,实际环境推动诚实的研究,通过探讨旧信念来产生新信念。“我们不能以彻底的怀疑作为起点。我们必须以一切偏见为起点,实际上当我们着手哲学研究的时候,我们就拥有这些偏见。因为这些偏见是能够为我们怀疑的事物,但这不会在我们身上发生,所以普遍真理并不能够驱除它们。”(“四种无能的效果”,载于《皮尔士全集》,5:265;菲利普·P·维纳编辑的《皮尔士选集》,第40页)
21. “怎样使我们的观念清晰”,载于《皮尔士全集》,5:398;菲利普·P·维纳编辑的《皮尔士选集》,第121页。
22. “作为行为指导的科学”,载于《皮尔士全集》,1:55。皮尔士作品暗藏这样一股潜流,即自信人类最终会发现精确地描述实在的真理,但是,其中不断重现的主题是我们不要认为我们的答案是终极的,从而过早地放弃追求。
23. “怎样使我们的观念清晰”,载于《皮尔士全集》,5:410;菲利普·P·维纳编辑的《皮尔士选集》,第135页。

24. “信念的确定”，载于《皮尔士全集》，5：384；菲利普·P·维纳编辑的《皮尔士选集》，第 107 页。

25. “三种善”，载于《皮尔士全集》，5：121。

26. “爱的进化”，载于《皮尔士全集》，6：307。

27. 通过圣爱论，皮尔士将他的进化模式与达尔文和斯宾塞（参阅本书第十一章）的机械论和非目的论进化模式（他称之为偶然进化论）区别开。皮尔士的圣爱进化论包括某些新奇的要素，这种进化与其说是基本上由偶然突变而形成的，不如说受到日益增加的强大的爱的推动力控制。

28. 皮尔士的宗教思想参阅迈克尔·L·拉柏萨（Michael L. Raposa）：《皮尔士的宗教哲学》（*Peirce's Philosophy of Religion*）（Bloomington：Indiana University Press，1989）。

29. “何谓基督教信仰”，载于《皮尔士全集》，6：441；菲利普·P·维纳编辑的《皮尔士选集》，第 355 页。

30. “何谓基督教信仰”，载于《皮尔士全集》，6：443；菲利普·P·维纳编辑的《皮尔士选集》，第 355 页。这是皮尔士找到的实践或实用主义要素，用于区别他的宗教理想与关注信条和教义的宗教思想。“但是，说宗教是纯粹的信念，这是荒谬的。你还可以称社会是一种信念，政治是一种信念，文明是一种信念。宗教是一种生活，仅仅就宗教信念是一种活生生的信念而言——就是说宗教信念是实际生活，而非言论或思想而言，它才是一种信念”（“何谓基督教信仰”，载于《皮尔士全集》，6：439；菲利普·P·维纳编辑的《皮尔士选集》，第 354 页）。

31. “被忽略的上帝之实在论证”（A Neglected Argument for the Reality of God），载于《皮尔士全集》，6：465；菲利普·P·维纳编辑的《皮尔士选集》，第 365 页。

32. “被忽略的上帝之实在论证”，载于《皮尔士全集》，6：466；菲利普·P·维纳编辑的《皮尔士选集》，第 365 页。

33. “我对上帝的信仰”（My Belief in God），载于《皮尔士全集》，6：502。

34. “心灵法则”（The Law of Mind），载于《皮尔士全集》，6：102。

35. 尽管皮尔士和怀特海显然各自得出他们的结论,但是,他们之间存在着重要的相似点,即认为上帝和世界是进化运动的,认为偶然逐渐被秩序和完美所取代。他们之间的相似点有助于解释为什么《皮尔士全集》编辑之一查尔斯·哈特肖恩是怀特海最杰出的弟子。

36. 本书没有讨论的皮尔士的另一贡献是他的符号学理论,该理论与实用主义具有间接的关系。皮尔士的符号学理论先于 20 世纪的逻辑实证主义呼吁精确地理解和运用语言。正如科学采用技术语言并由此为科学进步做好了预备一样,哲学也将从这种转变中受益。

37. 詹姆斯的主要著作有:《实用主义》(*Pragmatism*)(Buffalo: Prometheus, 1991);《宗教经验种种》(*The Varieties of Religious Experience*)(New York: New American Library, 1958 年);《真理的意义:实用主义的结局》(*The Meaning of Truth: A Sequel to Pragmatism*)(Ann Arbor: University of Michigan, 1970);《心理学原理》(*The Principles of Psychology*), 2 卷(New York: Holt, 1918);《心理学大纲》(*Psychology, Briefer Course*)(Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984);《哲学问题》(*Some Problems of Philosophy*), 弗雷德里克·H·布克哈特(Frederick H. Burkhardt)、费雷森·鲍尔斯(Fredson Bowers)和伊格纳斯·K·斯克路普斯凯里斯(Ignas K. Skrupskelis)编辑(Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979);《多元的宇宙》(*A Pluralistic Universe*)(New York: Longmans, Green, 1909);《信仰意志以及其他通俗哲学论文集》(*The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*), 弗雷德里克·H·布克哈特(Frederick H. Burkhardt)、费雷森·鲍尔斯(Fredson Bowers)和伊格纳斯·K·斯克路普斯凯里斯(Ignas K. Skrupskelis)编辑(Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979 年)。另外参阅《詹姆斯书信》(*The Correspondence of William James*), 伊格纳斯·K·斯克路普斯凯里斯和伊丽莎白·M·柏克莱

(Elizabeth M. Berkeley)编辑(Charlottesville: University Press of Virginia, 1992)。另外还有几本詹姆斯选集,参阅《实用主义论文集》(*Essays in Pragmatism*),阿尔布里·喀斯特尔(Alburey Castell)编辑(New York: Hafner, 1968);《詹姆斯的道德哲学》(*The Moral Philosophy of William James*),约翰·K·罗斯(John K. Roth)编辑(New York: Crowell, 1969);《詹姆斯精选》(*William James: The Essential Writings*),布鲁斯·威尔特(Bruce Wiltshire)编辑(New York: Harper Torchbooks, 1971);《詹姆斯宗教和道德论文集》(*Essays in Religion and Morality*),弗雷德里克·H·布克哈特(Frederick H. Burkhardt)、费雷森·鲍尔斯(Fredson Bowers)和伊格纳斯·K·斯克路普斯凯里斯(Ignas K. Skrupskelis)编辑(Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982);《詹姆斯论信仰和道德》(*Essays in Faith and Morals*),拉尔夫·巴顿·佩里(Ralph Barton Perry)编辑(New York: Meridian, 1962)。关于詹姆斯的生平资料参阅拉尔夫·巴顿·佩里(Ralph Barton Perry):《詹姆斯思想和生平》(*The Thought and Character of William James*),2卷(Westport, Conn.: Greenwood Press, 1974);格拉尔德·E·迈斯(Gerald E. Myers):《詹姆斯生平和思想》(*William James: His Life and Thought*)(New Haven, Conn.: Yale, 1986);盖伊·维尔森·阿伦(Gay Wilson Allen):《詹姆斯》(*William James*)(New York: Viking, 1967)。关于詹姆斯的研究资料参阅艾伦·卡比·苏齐尔(Ellen Kappy Suckiel):《詹姆斯实用主义哲学》(*The Pragmatic Philosophy of William James*)(Notre Dame: Notre Dame University Press, 1982);约翰·威尔德(John Wild):《詹姆斯的彻底经验主义》 408 (*The Radical Empiricism of William James*)(New York: Anchor, 1970);拉尔夫·巴顿·佩里(Ralph Barton Perry):《詹姆斯精神》(*In the Spirit of William James*)(Bloomington, Indiana University Press, 1958);高尔顿·哈顿·卡拉克(Gordon Haddon Clark):《詹姆斯》(*William James*)(Nutley, N. J.:

Presbyterian & Reformed,1963)。

38. 詹姆斯不仅坚持将实用主义培养成为美国的主流思想,而且他对精神研究抱有兴趣,这在很大程度上导致他的实用主义同道对他感到奇怪。
39. "何谓实用主义",载于《皮尔士全集》,5:414;菲利普·P·维纳编辑的《皮尔士选集》,第186页。
40. "理性的情感"(The Sentiment of Rationality),载于《实用主义论文集》(*Essays in Pragmatism*)(以下简称《论文集》),阿尔布里·喀斯特尔(Alburey Castell)编辑(New York:Hafner,1968),第24页。
41. "信仰意志",载于《论文集》,第106页。
42. "理性的情感",载于《论文集》,第22页。
43. "信仰意志",载于《论文集》,第97页。
44. "信仰意志",载于《论文集》,第95页。
45. "理性的情感",载于《论文集》,第27页。
46. 《真理的意义》,第194页。
47. 《实用主义》,第23—24页。
48. 《实用主义》,第88页。
49. 《实用主义》,第85—86页。
50. 《真理的意义》,第xxxv页。
51. 《实用主义》,第99页。因此,将伦理学建立在自然基础之上是非法的。"的确,在纯粹无知觉的世界中,根本不存在善与恶的状况。一个物理事实就仅仅是一个物理事实,它如何可能会比另外一个物理事实要善?善不是一种物理关系。在纯粹物质力量之中,一个事物的善或恶不过是指引起愉悦或痛苦。……物理事实仅仅存在或不存在;无论它们是存在还是不存在,我们都不能认为它们能够提出要求。"("道德哲学家和道德生活"[*The Moral Philosopher and the Moral Life*],载于《论文集》,第69页)
52. 《实用主义》,第89页。
53. "决定论之困境",载于《论文集》,第49页。

54. “决定论之困境”，载于《论文集》，第 50 页。詹姆斯在两种宗教类型即“健康心灵”和“病弱灵魂”之间做出区别，由此以另外一种方式表达了这一思想。上述简述的观点就是健康心灵的罪恶观，认为要从更大的背景框架来看表面上的恶，由此就能够发现更大的善。詹姆斯赞成“病弱灵魂”模式，认为罪恶是一种真正威胁到善的实在，但是我们从罪恶中有可能获得拯救。由此，詹姆斯认为，“最完全的宗教因此似乎是这样一种悲观主义得到充分发展的宗教。当然，佛教和基督教就是广为我们熟知的这类宗教。它们在本质上是一种解脱型宗教：人必须不受非真实生命的影响，然后他才能够重生为真正的生命”（《宗教经验种种》，第 139 页）。

55. “决定论之困境”，载于《论文集》，第 59 页。

56. 《多元的宇宙》（*A Pluralistic Universe*）（New York：Longmans，Green，1909），第 321 页。因为在该书前面几页上，詹姆斯提出泛精神模式，似乎主张内在关系论，所以有些人会觉得奇怪，詹姆斯在这里提出外在关系实在论是否存在前后不一致的问题。“一旦我们解读泛精神的宇宙体系，我们的确就是上帝的内在部分，而非外在的受造物。但是，因为上帝不是绝对，上帝本身是这一体系的一个部分，一旦我们从多元主义来认识这一体系，那么，上帝的功能就不是完全不同于其他较小部分的功能，而是因此类似于我们的功能”（《多元的宇宙》，第 318 页）。

57. 詹姆斯对一元论的批判反映出皮尔士的观点，即先验形而上学最终陷入主观主义。“理性主义者的幻象完全类似于情感主义者。两者都从浑浊的特殊经验中抽取出某种性质，一旦抽取出来，他们发现它如此纯洁，以至于将之与每个以及所有浑浊的经验进行比较，认为它与它们对立，具有更高的本质。而这种性质一致是他们自己的本质。”参阅《实用主义》，第 101 页。

58. 《多元的宇宙》，第 325 页。

59. 《真理的意义》，第 217—218 页。

60. 《心理学原理》，2 卷（New York：Holt，1918），1：288。

61. “决定论之困境”，载于《论文集》，第 61 页。

409

62. 关于詹姆斯的宗教观，参阅亨利·塞缪尔·列文森（Henry Samuel Levinson）：《詹姆斯宗教研究》（*The Religious Investigations of William James*）（Chapel Hill：University of North Carolina Press，1981）。
63. 《实用主义》，第 38 页。
64. 《实用主义》，第 38 页。
65. 《宗教经验种种》，第 389 页。
66. 詹姆斯实用主义方法的影响在此表现得尤为明显。他将宗教经验界定为"孤独个体本身理解自己与他们可能认为的神圣之间存在联系，就此来说，他们所有的感觉、行动和体验"（《宗教经验种种》，第 42 页）。因此，某个人的宗教经验或皈依是否有效，并不取决于正确的信经和信念，而是取决于它是否在个人生活中与众不同。
67. 詹姆斯没有肤浅地认为在宗教大旗之下经过的一切都必然是从上帝存在中推论出来的。我们必须继续运用实用主义方法来筛选出宗教信念中不纯洁的东西。但是，出现错误并不需要我们将婴儿连同洗澡水一起倒掉。"现在，无论它[对上帝存在的信仰]可能会残留下什么样的困难，经验表明它的确有用，难题在于建立这样的信仰，决定出这样的信仰，这样它能够满意地和其他有用的真理结合起来"（《实用主义》，第 131 页）。
68. 《宗教经验种种》，第 73 页。"你必须记住，宗教所宣告的一切一致支持经验事实：宗教认为，上帝实际上是临在的，在上帝和我们自己之间恩赐和领受关系是实际存在。如果像这类确定的事实知觉能够站得住脚，那么，抽象推理确实就不能够提供它们所需要的支持。概念过程能够将事实分类，给它们下定义，解释它们；但是，不能够产生它们，更不能够再生出它们每个个体"（《宗教经验种种》，第 346 页）。人们可能会注意到詹姆斯和穆勒之间有相似点，詹姆斯宣称这方面的思想要归功于穆勒。
69. 《多元的宇宙》，第 303 页。
70. 《宗教经验种种》，第 347 页。
71. 《实用主义》，第 10 页。

72.《实用主义》,第18页。

73.《多元的宇宙》,第314页。

74.《多元的宇宙》,第25—26页。詹姆斯否认在形而上学阐述上帝的本质上实用主义有什么价值,认为"他们为我们的崇拜所提供的形而上学怪物绝对是学术大脑中产生出来的毫无价值的发明",道德属性则"能够提供完全不同的支持。它们积极地决定恐惧和希望、盼望,成为圣徒般生活的基础。这种生活所需要的就是一睹它们的芳容,以便显明它们是多么的重要。"参阅《宗教经验种种》,第340—341页。真正的宗教一直具有伦理成分,但因为"在严格意义上所称的道德最多不过点头默认的地方",宗教影响我们,所以我们不能将宗教还原为伦理学(《宗教经验种种》,第54页)。

75.《多元的宇宙》,第311页。

76. 詹姆斯由此相信,他保留了护佑论,但是做了一些修正。"如果你不将护佑局限于大声颁布性命攸关的法令,那么,相信自由意志并不与相信上帝一点不相符合。如果你让他[指上帝。——译者]为宇宙提供可能性和现实性,正如我们自己所作的那样让他在这两个范围内思考,可能还会有不受他控制的偶然性,宇宙的进程可能还是暗昧不明的;但是,万有之目的可能还不偏离于他自永恒之中所做的安排"("决定论之困境",载于《论文集》,第62页)。 410

77."决定论之困境",载于《论文集》,第64页。

78.《宗教经验种种》,第368页。

79. 关于爱德华兹和柏克莱,参阅布朗:《基督教与西方思想》,1:227—234,271—280。

80. 参阅 C. F. 哈罗尔德(C. F. Harrold):《卡莱尔和德国思想1819—1834年》(*Carlyle and German Thought*, 1819—1834)(New Haven: Yale University Press, 1934);或 G. N. G. 奥尔希尼(G. N. G. Orsini):《柯尔律治和德国唯心主义》(*Coleridge and German Idealism*)(Carbondale, Southern Illinois University Press, 1969)。参阅本书第二章。

81. 参阅 J. H. 穆尔海德(J. H. Muirhead):《英国哲学中的柏拉图传统》(*The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy*)(London: Allen & Unwin, 1931)。

82. 关于布拉德雷德生平和思想的最佳介绍,参阅理查德·沃尔海姆(Richard Wollheim):《布拉德雷》(*F. H. Bradley*)再版和编辑(Harmondsworth: Penguin, 1969 年)。关于布拉德雷的形而上学思想介绍,参阅 W. J. 曼德尔(W. J. Mander):《布拉德雷形而上学导论》(*An Introduction to Bradley's Metaphysics*)(Oxford University Press, 1994)。

83. 关于布拉德雷的全部生平,参阅 R. 印加迪亚(R. Ingardia):《布拉德雷生平研究》(*Bradley: A Research Bibliography*)(Bowling Green: Philosophy Documentation Press, 1991)。布拉德雷的主要哲学著作有:《历史批判之前提条件》(*The Presuppositions of Critical History*)(Oxford: J. Parker, 1874);《伦理学研究》(*Ethical Studies*)(1876 年;第 2 版, Oxford University Press, 1927 年);《逻辑原理》(*The Principles of Logic*),2 卷(1883 年;第 2 版, Oxford University Press, 1922 年);《现象与实在》(*Appearance and Reality*)(1893 年;第 2 版, 1897 年;第 9 次印刷, Oxford University Press, 1930 年);《布拉德雷论真理和实在文集》(*Essays in Truth and Reality*)(Oxford: Oxford University Press, 1914);《布拉德雷文集》(*Collected Essays*),2 卷(Oxford: Oxford University Press, 1935)。

84. 该书再版于《布拉德雷文集》卷 1,其单行本附有 L. 卢比诺夫(L. Rubinoff)撰写的详细的导论(Chicago: Quadrangle Books, 1968)。

85. 《历史批判之前提条件》,第 96 页(卢比诺夫版本)。

86. 《历史批判之前提条件》,第 102 页以下(卢比诺夫版本)。

87. 《现象与实在》,第 120 页。

88. 《现象与实在》,第 359 页。

89. 《现象与实在》,第 397 页。

90.《现象与实在》,第453页。
91. 关于罗伊斯的生平参阅罗伯特·V·海恩(Robert V. Hine):《罗伊斯》(*Josiah Royce*)(Norman: Oklahoma University Press, 1992)。另外还有一本罗伊斯自传性演讲,收在《大共同体的希望》(*The Hope of the Great Community*)(New York: Macmillan,1916),第122—136页,再版于《罗伊斯主要著作集》(*The Basic Writings of Josiah Royce*),J.J.麦克代默特(J.J. Mcdermott)编辑,2卷(Chicago: University of Chicago Press, 1969),1:31—38。优秀的思想传记参阅布鲁斯·库克里克(Bruce Kuklick):《罗伊斯》(*Josiah Royce*)(Indianapolis: Bobbs-Merril,1972);而约翰·克伦登宁(John Clendenning)则涉及思想和生平两个方面:《罗伊斯生平和思想》(*The Life and Thought of Josiah Royce*)(Madison: University of Wisconsin Press,1984)。另外还有约翰·克伦登宁编辑的传记材料:《罗伊斯书信集》(*The Letters of Josiah Royce*)(Chicago: University of Chicago Press,1970)。
92. 罗伊斯最重要的哲学著作有:《哲学中的宗教》(*The Religious Aspect of Philosophy*)(1885年;再版,New York: Harper, 1958);《现代哲学的精神》(*The Spirit of Modern Philosophy*)(Boston: Houghton, Mifflin,1892);《论善恶》(*Studies in Good and Evil*)(New York: Appleton,1898);《世界与个体》(*The World and the Individual*),2卷(1899年;1901年;再版,New York: Dover,1959);《忠诚哲学》(*The Philosophy of Loyalty*)(New York: Macmillan,1908);《基督教问题》(*The Problem of Christianity*)(1913年;再版,University of Chicago Press,1968年)。罗伊斯著作精选本参阅《罗伊斯主要著作集》(*The Basic Writings of Josiah Royce*)。
93. 早期准实用主义论文是"论思想之目的"(On Purpose in Thought),载于《无常文集》(*Fugitive Essays*),J.罗文堡(J. Loewenberg)编辑(1880年;再版,Cambridge, Mass.: Harvard University Press,1920),比较他的唯心主义论文:"论康德与现

代哲学思想的关系"(Kant's Relation to Modern Philosophic Thought),载于《思辨哲学学刊》(*Journal of Speculative* 411 *Philosophy*),第15期(1881年):第360—381页,以及"心灵和实在"(Mind and Reality),载于《心灵》(*Mind*)第7期(1882):第30—54页。后一篇论文汇编入罗伊斯1885年完全属于唯心主义的著作《哲学中的宗教》。

94. 《罗伊斯主要著作集》,2.813,出自《逻辑原理》§21,载于《逻辑学:哲学科学的百科全书》(*Logic: Encyclopedia of the Philosophical Sciences*),B·埃塞尔·迈尔(B. Ethel Meyer)翻译,1卷(London: Macmillan,1913)。后来作为单行本出版即《逻辑原理》(New York: Wisdom Library,1961);再版于《罗伊斯逻辑学文集》(*Royce's Logical Essays*),D. S. 罗宾森(D. S. Robinson)编辑(Dubuque,Iowa: WM. C. Brown,1951)。

95. 自罗伊斯发表《世界与个体》[另外可以参阅《皮尔士文集》,C. 哈特肖恩和保罗·魏斯编辑,8卷(Cambridge, Mass.: Harvard University Press,1931—1960),8:100—131。]之后,在此罗伊斯既欣赏又批判皮尔士,皮尔士对罗伊斯产生全面的影响。接着(1912年),罗伊斯认真阅读皮尔士著作,罗伊斯其后的著作《基督教问题》尤其受到皮尔士的影响,例如,参阅罗伊斯在该书"作者前言"中提及皮尔士,第53页以下。

96. 《世界与个体》,1:308。

97. 《世界与个体》,1:339,斜体字省略。

98. 这是《现代哲学的精神》一书的主要论题。

99. 罗伊斯在《基督教问题》一书中将他的忠诚哲学和基督教的爱进行了比较,参阅第94—98页(1913年版本的1:96—106)。

100. 《世界与个体》,2:418—425。

101. 《基督教问题》,第83页(1913年版本的1:68)。

102. 关于罗伊斯论共同体的论述参阅盖尔·碧贝(Gayle Beebe):《施莱尔马赫和罗伊斯论宗教共同体》(*The Interpretive Role of the Religious Community in Friedrich Schleiermacher and Josiah Royce*)(Lewiston, N. Y.: Edwin Mellen,1997),约翰·

E·史密斯(John E. Smith):《罗伊斯论社会无限》(*Royce's Social Infinite*)(New York:Liberal Arts Press,1950)。

103. 《基督教问题》,第181页(1913年版本的1:310)。

104. 罗伊斯至今还是美国学者研究的对象。最近出版的研究罗伊斯的优秀著作,除了上述注释中提及的之外,还有约翰·E·史密斯(John E. Smith):《美国哲学观》(*America's Philosophical Vision*)(Chicago:University of Chicago Press,1992);弗兰克·M·奥本海姆(Frank M. Oppenheim):《罗伊斯成熟时期的宗教哲学》(*Royce's Mature Philosophy of Religion*)(Notre Dame:University of Notre Dame,1987),以及他的《罗伊斯成熟时期的伦理学》(*Royce's Mature Ethics*)(Notre Dame:University of Notre Dame,1993)。另外还有法国天主教生存主义哲学家加百列·马塞尔(Gabriel Marcel)的著作《罗伊斯的形而上学》(*Royce's Metaphysics*),林戈尔(V. &C. Ringer)翻译(Chicago:University of Chicago Press,1956)。

第十章　认信主义和自由主义:理性与宗教

1. 纽曼的主要著作有:《同意基本原理之助手》(*An Essay in Aid of Grammar of Assent*),查尔斯·弗里德里克·哈罗德(Charles Frederick Harrold)编辑(New York:Longmans,1947);《纽曼大学讲道集》(*Newman's University Sermons*)(London:SPCK,1970);《中庸之道》(*The Via Media*),2卷(London:Longmans,Green,1901);《自我辩护》(*Apologia Pro Vita Sua*)(New York:Random House,1950);《论基督教教义之发展》(*An Essay on the Development of Christian Doctrine*),J. M. 卡梅龙(J. M. Cameron)编(Harmondsworth:Penguin,1974)。纽曼著作选集有文森·费雷尔·伯雷尔(Vincent Ferrer Blehl)编:《纽曼精选》(*The Essential Newman*)(New York:New American Library,1963)。有关研究纽曼的著作有约翰·考尔生(John Coulson):《宗教和想像》(*Religion and Imagination*)(Oxford:Clarendon,1981);路易斯·鲍耶尔(Louis Bouyer):《纽曼论信仰》(*Newman's*

Vision of Faith)(San Francisco:Ignatius,1986);托马斯·J·诺瑞斯(Thomas J. Norris):《纽曼及其神学方法:对今日神学的指导》(*Newman and His Theological Method: A Guide for the Theologian Today*)(Leiden:Brill,1977年);克里德·纳贝(Clyde Nabe):《神秘和宗教:纽曼的宗教认识论》(*Mystery and Religion: Newman's Epistemology of Religion*)(Lanham, Md.:University Press of America,1988);威廉·R·费(William R. Fey):《信仰和怀疑:纽曼确定性思想的演变》(*Faith and Doubt: The Unfolding of Newman's Thought on Certainty*)(Shepherdstown,W. Va.:Patmos,1976);欧文·查德威克(Owen Chadwick):《纽曼》(*Newman*)(Oxford: Oxford University Press,1983)。牛津运动传布思想的主要阵地是约翰·纽曼主编的《时代书册》(*Tracts for Times*),第6版,6卷(New York: AMS Press,1969)。关于书册作者作品选集,参阅欧文·查德威克(Owen Chadwick)编:《牛津运动的心灵》(*The Mind of the Oxford Movement*)(Stanford, Calif.: Stanford University Press,1960),该书根据主题分类编辑。内容广泛的主要书册作者著作选集参阅尤金·R·费尔韦瑟(Eugene R. Fairweather)编:《牛津运动》(*The Oxford Movement*)(New York: Oxford University Press,1964)。研究牛津运动的资料有克里斯托弗·道森(Christopher Dawson):《牛津运动的精神》(*The Spirit of the Oxford Movement*)(New York:Sheed & Ward,1934);S. L. 奥拉德(S. L. Ollard):《牛津运动简史》(*A Short History of the Oxford Movement*),第2版(Oxford:Mowbray,1963);威廉·乔治·派克(William George Peck):《牛津运动的社会意义》(*The Social Implications of the Oxford Movement*)(New York: Charles Scribner's Sons,1933);尹格夫·布里利奥斯(Yngve Brilioth):《圣公会的奋兴:牛津运动研究》(*The Anglican Revival: Studies in the Oxford Movement*)(London: Longmans,Green,1925)。另外有两本有趣的著作,研究福音派团体和牛津运动的关系,参阅伊丽莎白·杰伊(Elisabeth Jay)编

412

辑：《福音派和牛津运动》(*The Evangelical and Oxford Movement*)(Oxford:Oxford University Press,1983)；彼得·图恩(Peter Toon)：《福音派神学：1833—1856年》(*Evangelical Theology*:1833—1856)(Atlanta:John Knox Press,a1979)。前一本书提供了两个团体共同关注的问题的材料。后一本书勾勒了福音派对书册派立场的回应。

2. 书册派所感受到的紧迫性在纽曼《第1号书册》的结尾表现明显，在此他警告读者，人们不可能脱离于冲突之外。"再长期保持中立本身也就是参与。选择一方吧；因为你们很快就必须支持一方，不是这一派就是另外一派，即使你们毫无行动"(《时代书册》，第6版[New York:AMS Press,1969],1:4)。
3. 《自我辩护》(*Apologia Pro Vita Sua*)(New York:Random House,1950),第63页。
4. 参阅《时代书册》,1:4。
5. 《自我辩护》,第86页。
6. 《自我辩护》,第110页。在《第90号书册》中纽曼预料到这种反应，在此他在结论中写道，"上述解释的要旨是反新教的，人们可能会反对这种看法，但是臭名昭著的是，《三十九条信纲》是由新教徒确立的，旨在建立新教"("论三十九条信纲中的某些段落"[Remarks on Certain Passages in the Thirty-Nine Articles][《第90号书册》]，载于《中庸之道》[New York:Longmans,Green,1901],2:344)。
7. 《自我辩护》,第132页。[一性论派(Monophysites)：为早期基督教派别。产生于5世纪。由君士坦丁堡附近的一个修道院院长欧迪奇倡导。该派思想又称为"欧迪奇主义"。认为基督只有一个本性，即神性，他的人性已融合在神性之中，因此基督和人不是同类。反对基督教正统教会关于基督一位二性的教义以及聂斯脱利派的基督二位二性论。在卡尔西顿公会议(451)中，被斥为异端，受到绝罚，然而继续盛行于叙利亚、埃及、埃塞俄比亚、亚美尼亚等地，成为科普特教会、亚美尼亚教会、雅各派教会的正统教义。这些地区的一性论教会与东正教分裂，成为独立教会。就广

义而言,"一性论派"有时也被用来泛指2、3世纪以来的各种具有一性论观点的派别,如撒伯里乌派和叙利亚的雅各派等。——译者]

8. 在纽曼皈依罗马天主教之前后之间,其思想还存在着相当大的连续性。因此,在1845年之后,他所写的某些著作与他在牛津运动期间坚持的思想一致。
9. 《自我辩护》,第76页。
10. 《时代书册》,1:2。
11. 《时代书册》,2:20。
12. 关于皮由兹的洗礼再生论,参阅第67—69号书册,载于《时代书册》,第2卷。
13. 《中庸之道》,1:27。
14. 《论基督教教义之发展》,2:1.6.128。
15. 《纽曼大学讲道集》(London:SPCK,1970),第335页。
16. 《论基督教教义之发展》,2:3.133。
17. 《中庸之道》,1:50。
18. 例如,参阅《中庸之道》,1:51。
19. 《中庸之道》,1:40。
20. 在此的确具有一定的反讽意味,就教义重要性与否,奋兴主义者、自由派以及认信主义者通常从矛盾的立场出发提出相同的理由:教会合一。奋兴主义者一般从实用主义立场坚持自己的观点。拯救经验居于首位,而教义立场居于次要地位,我们不应当让教义立场成为主要问题,以免它成为一个人皈依信仰的障碍。自由派时常认为,传统教义是自与希腊形而上学争论以降留下的错综复杂的混合物。他们通常认为基督教可以归结为如哈纳克所总结的简单一句话,即"父神以及人类灵魂的价值"。其余的一切都会给基督教合一带来不必要的危险。而认信主义者则认为教义是基督教合一的要素。
21. 《自我辩护》,第75页。
22. 《同意基本原理之助手》,查尔斯·弗里德里克·哈罗德(Charles Frederick Harrold)编(New York:Longmans,1947),第75页。

413

23.《自我辩护》,第256页。

24. 纽曼认为知性仅仅揭示实在的外在方面,他将理性的范围扩展至道德和想像能力,这与柯尔律治的思想极其类似,但是,这种思想的直接影响的程度尚不清楚。但是,纽曼拒绝柯尔律治的主张,即个体具有无谬地辨别上帝的声音的能力。他主张我们必须一直用个体的各种能力来检验教会教义。

25. 纽曼在此不是在倡导非理性的信仰主义;理性具有一定的作用。首先,基督徒会遇到困惑或怀疑的时候。"在这些情况下,基督教的各种证明就是歇息之地、避难所、鼓励,号召信仰的力量,仁慈的天意;甚至对信仰坚定的基督徒来说,它们也是感恩和崇敬的来源,是确定信仰和希望的手段"(《纽曼大学讲道集》,第199页)。其次,纽曼认为,"除非教义为信仰所接受,并为理性所认同,否则,它们就不能被认为是真实的。"但是,"并不能因此推论出在心灵之中信仰实际上是以理性为基础的"(《纽曼大学讲道集》,第182—183页)。

26.《同意基本原理之助手》,第72页。

27.《纽曼大学讲道集》,第188页。通过理性或经验手段推论出的结论离不开如下条件,即我们不仅要为我们的论证提供证据,而且我们要证明这种证据的基础也是有效的。在这种条件下,"生命没有足够的时间来做宗教推论;如果我们决定以证据为起点,我们将不会迈出第一步;我们会将神学变成了证据,将神圣的东西变成了故纸堆"(《同意基本原理之助手》,第72页)。

28. 在许多地方,纽曼用如下观点进攻理性主义,即只有具有道德意志,信仰才可能产生。因为理性主义者"不是作为哀求者,而是作为法官"来行为的(《同意基本原理之助手》,第323—324页),所以理性主义所代表的是对神圣意志采取道德上不妥协的态度。

29.《纽曼大学讲道集》,第7页。纽曼拒绝将理性主义论证作为信仰的基础,但是也不赞成某种形式的道德论证。从道德动力中产生出来的责任感和羞耻感不能在自然领域中找到根源。"在我们心中的这些感觉离不开某种智能存在作为它们的激发原

因:我们不会对一块石头产生激情;我们在马和狗面前不会产生羞耻感;我们不会对破坏纯粹的人类规律有懊悔或自责"(《同意基本原理之助手》,第 83 页)。因此,"如果这些情感的原因不属于这个有形世界,那么人类感情所指向的对象必须是超自然和神圣的;因此,神授的良知现象有助于将一位最高主宰的图景留给想像力,他是法官、圣洁、正义、力量、全知、报应,良知成为宗教的创造性的原则,这就像道德感是伦理学原则一样"(《同意基本原理之助手》,第 84 页)。

30. 《中庸之道》,第 33 页。
31. 在此基础之上,亨斯腾堡的 3 卷本的《旧约中的基督论》(*Christology of the Old Testament*)认为,应当根据新约基督论来阅读旧约中的预言。"他们[旧约中的先知们]与其说是编年史家,不如说是图景描述者"[《旧约中的基督论》(Grand Rapids, Mich.: Kregel, 1970),第 107 页]。这里所引用的版本是三卷德语版本的缩减译本。
32. 威廉·洛赫(Wilhelm Löhe):《教会三论》(*Three Books About the Church*),詹姆斯·L·沙夫(James L. Schaff)编辑和翻译(Philadelphia: Fortress, 1969),第 63 页。
33. 《教会三论》,第 119 页。
34. 《教会三论》,第 73 页。
35. 《教会三论》,第 61 页。
36. 《教会三论》,第 101 页。
37. 《教会三论》,第 162 页。
38. 《教会三论》,第 113 页。
39. 《教会三论》,第 111 页。
40. 约翰·内文的单行本著作有《忧虑座》(*The Anxious Bench*)(Chambersburg, Penn. 出版社不详,1843);《神秘的临在》(*The Mystical Presence*)(Hamden, Conn.: Archon, 1963)。沙夫著作有《新教原则》(*The Principle of Protestantism*),巴德·汤普森(Bard Thompson)和乔治·H·布里克(George H. Bricker)编辑,约翰·W·内文(John W. Newin)翻译(Philadelphia: United

Church Press, 1964)。沙夫大部分著作的选集参阅克劳斯·彭泽尔(Klaus Penzel):《菲利普·沙夫:历史学家和普世教会的大使》(*Philip Schaff: Historian and Ambassador of the Universal Church*)(Macon, Ga.: Mercer, 1991)。梅尔赛斯堡学派的文选参阅詹姆斯·哈斯定斯·尼克尔斯(James Hastins Nichols)编辑:《梅尔赛斯堡神学》(*The Mercersburg Theology*)(New York: Oxford University Press, 1966)。梅尔赛斯堡学派的简要概述参阅卢瑟·J·宾克利(Luther J. Binkley):《梅尔赛斯堡神学》(*The Mercersburg Theology*)(Lancaster, Penn.: Franklin & Marshall College Press, 1953)。

41. 《忧虑座》,第 51 页。
42. 《忧虑座》,第 22 页。
43. 《新教原则》,第 136 页。
44. 《新教原则》,第 155 页。
45. 《基督教合一》(*Christian Unity*),载于《梅尔赛斯堡神学》,詹姆斯·哈斯定斯·尼克尔斯编辑(New York: Oxford University Press, 1966),第 47 页。
46. 《基督教合一》,第 47 页。
47. 《神秘的临在》,第 61—62 页。
48. 《基督教合一》,第 38—39 页。
49. 内文的导论,参阅《新教原则》,第 44—45 页。
50. 《时代论纲》(*Theses for the Time*),#19,第 222 页;《梅尔赛斯堡神学》,第 127 页。沙夫极为推崇鲍尔的辩证法,但是他批判鲍尔和施特劳斯的结论最终是非历史的,认为他们的方法将具体吸收入理念之中。参阅《时代论纲》,#90,第 230 页;《梅尔赛斯堡神学》,第 135 页。《时代论纲》是一份大纲,附录于沙夫的《新教原则》(1845 年)之后。
51. 《新教原则》,第 153 页。宗教改革家们"已经清楚地认识到在灵魂之中原先有哪些东西是黑暗的,认识到哪些属于教会的共同财产,而这些财产原先仅仅属于个别有特别恩赐的人"(《新教原则》,第 77 页)。

52. 《时代论纲》,#46,第225—226页;《梅尔赛斯堡神学》,第130页。

53. 《忧虑座》,第55页。

54. 作为这种文化联系的一个案例,在梅尔赛斯堡神学时代,极其严重的问题之一是:是否应当继续在德国举行德国改革宗教会的崇拜仪式。

55. 马克·A·诺尔(Mark A. Noll)编:《普林斯顿神学1812—1921年:自阿奇博尔德·亚历山大至本杰明·布雷金里奇·华菲尔德的圣经、科学和神学方法》(*The Princeton Theology* 1812—1921: *Scripture, Science ,and Theological Method from Archibald Alexander to Benjamin Breckinridge Warfield*) (Grand Rapids,Mich. :Baker,1983),是主要的普林斯顿神学家代表著作的文选。该书还为该学派提供一份优秀的导论。关于贺智、华菲尔德、梅钦的神学思想的概述参阅大卫·F·威尔斯(David. F. Wells):《普林斯顿神学》(*The Princeton Theology*)(Grand Rapids,Mich. Baker,1989)。该学派中最重要的单行本著作有查尔斯·贺智(Charles Hodge):《系统神学》(*Systematic Theology*),3卷(Grand Rapids,Mich. :Eerdmans,1946);本杰明·布雷金里奇·华菲尔德:《默示和圣经的权威》(*The Inspiration and Authority of the Bible*),塞缪尔·G·克雷格(Samuel G. Graig)编辑(Philadelphia: Presbyterian & Reformed,1970)。

56. 关于普林斯顿神学院在19世纪美国宗教生活中的影响,参阅诺尔编辑的《普林斯顿神学》,第18—24页。

57. A. A. 贺智(A. A. Hodge):《查尔斯·贺智的生平》(*The Life of Charles Hodge*)(New York: Scribner's Sons,1880),第512页。

58. 贺智:《系统神学》(Grand Rapids,Mich. :Eerdmans,1946),1:171。

59. 参阅他的《什么是达尔文主义? 以及其他论科学和宗教文集》(*What Is Darwinism? And Other Writing on Science and*

415

Religion),马克·A·诺尔(Mark A. Noll)和大卫·N·利文斯通(David N. Livingstone)编辑(Grand Rapids, Mich.: Baker, 1994)。关于贺智对达尔文的分析,参阅乔森纳·威尔斯(Jonathan Wells):《查尔斯·贺智之达尔文批判:历史—批判性分析19世纪争论中的基本概念》(*Charles Hodge's Critique of Darwinism: An Historical-Critical Analysis of Concepts Basic to 19th Century Debate*)(Lewiston, New York: Mellen, 1988)。

60. 本杰明·布雷金里奇·华菲尔德:《默示和圣经的权威》(*The Inspiration and Authority of the Bible*),塞缪尔·G·克雷格(Samuel G. Craig)编辑(Philadelphia: Presbyterian & Reformed, 1970),第111页。

61. 《系统神学》,1:10。类似的观点可以在《系统神学》的扉页中找到,在此他认为,"圣经是一种神学体系,正如自然是化学或机械学体系一样。我们在自然之中找到事实,化学家或机械论哲学家必须去检验这些事实,由这些事实来确定规律,而规律又决定了这些事实。同样,圣经包含了真理,神学家必须通过真理的内在关系来收集、鉴别、组织和展示这些真理"(《系统神学》,1:1)。

62. 《系统神学》,1:17。

63. 关于普林斯顿神学的哲学基础,参阅彼得·希克斯(Peter Hicks):《查尔斯·贺智的哲学:十九世纪福音派论理性、认识和真理》(*The Philosophy of Charles Hodge: A 19th. Century Evangelical Approach to Reason, Knowledge and Truth*)(Lewiston, New York: Mellen, 1997)。

64. 《系统神学》,1:163。

65. 《系统神学》,1:157。

66. 《系统神学》,1:157。

67. 《系统神学》,1:165。

68. 《系统神学》,1:16。

69. 《系统神学》,1:183。

70. 参阅W.安德鲁·霍菲克(W. Andrew Hoffecker):《虔敬和普林

斯顿神学家》(*Piety and the Princeton Theologians*)(Grand Rapids,Mich.:Baker,1981),该书研究了普林斯顿神学家们的这一课题,并根据他们整合个人体验和命题神学,得出比我所提出的评价更积极的结论。

71. 关于19世纪美国基督教自由派的研究,参阅威廉·R·哈奇森(William R. Hutchison):《美国新教现代派之动力》(*The Modernist Impulse in American Protestantism*)(Oxford:Oxford University Press,1982)。关于利奇尔之后的德国神学的研究,参阅乔治·鲁普(George Rupp):《文化新教:20世纪之交的德国自由神学》(*Culture-Protestantism:German Liberal Theology at the Turn of the Twentieth Century*)(Missoula,Mont.:Scholars Press,1977)。

72. 卡尔·巴特:《新教神学:从卢梭至利奇尔》(*Protestant Thought:From Rousseau to Ritschl*),布赖恩·科普斯(Brian Cozens)翻译(New York:Harper & Row,1959),第390页。

73. 利奇尔的主要著作有《基督教关于称义与和解的教义》(*The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation*),H. R. 麦金托什(H. R. Mackintosh)和A. B. 麦考利(A. B. Macaulay)翻译(Edingburgh:T &T Clark,1902)。《论文三篇》(*Three Essays*),菲利普·J·赫夫纳(Philip J. Hefner)翻译(Philadelphia:Fortress,1972),其中收录了一篇他富有影响的论神学和形而上学的论文、《虔敬主义史》(*History of Pietism*)的导论以及他的《基督教的教导》(*Instruction in the Christian Religion*),最后一篇神学论文是为德国中学撰写的。关于利奇尔的研究著作,参阅罗伯特·麦金托什(Robert Mackintosh):《利奇尔及其学派》(*Albrecht Ritschl and His School*)(London:Chapman &Hall,1915);菲利普·J·赫夫纳(Philip J. Hefner):《信仰和历史的生命力:以 利奇尔著作为基础的神学研究》(*Faith and the Vitalities of History:A Theological Study Based on the Work of Albrecht Ritschl*)(New York:Harper & Row,1966);阿尔伯特·坦普尔·斯温(Albert Temple Swing):

《利奇尔神学》(*The Theology of Albrecht Ritschl*)(New York: Longmans, Green, 1901);克莱夫·马什(Clive Marsh):《利奇尔和历史上的耶稣问题》(*Albrecht Ritschl and the Problem of the Historical Jesus*)(Lewiston, N. Y.: Mellen, 1992);大卫·W·洛兹(David W. Lotz):《利奇尔和路德:从利奇尔的路德研究新探利奇尔的神学》(*Albrecht Ritschl & Luther: A Fresh Perspective on Albrecht Ritschl's Theology in the Light of His Luther Study*)(Nashville: Abingdon, 1974);大卫·L·穆勒(David L. Mueller):《利奇尔神学导论》(*An Introduction to the Theology of Albrecht Ritschl*)(Philadelphia: Westminster, 1969);詹姆斯·奥尔(James Orr):《利奇尔神学和福音派信仰》(*The Ritschlian Theology and the Evangelical Faith*),第2版(London: Hodder & Stoughton, 1897);詹姆斯·里奇蒙特(James Richmond):《重估利奇尔:系统神学研究》(*Albrecht Ritschl, A Reappraisal: A Study in Systematic Theology*)(London: Collins, 1978);达雷尔·乐多克(Darrell Jodock):《回顾利奇尔:历史、群体和科学》(*Albrecht Ritschl in Retrospect: History, Community and Science*)(Minneapolis: Fortress, 1995);另外在卡尔·巴特的《新教神学:从卢梭至利奇尔》,布赖恩·科普斯翻译(New York: Harper & Row, 1959)以及休·罗斯·麦金托什(Hugh Ross Mackintosh):《现代神学种种:从施莱尔马赫至巴特》(*Types of Moderns Theology: Schleiermacher to Barth*)(London: Nisbet, 1937)中有关于利奇尔的章节。

74. “基督教的教导”,载于《论文三篇》,菲利普·赫夫纳翻译(Philadelphia: Fortress, 1972), #3,第222页。

75. 《基督教关于称义与和解的教义》,H. R. 麦金托什(H. R. Mackintosh)和A. B. 麦考利(A. B. Macaulay)翻译(Edingburgh: T & T Clark, 1902),第16页。

76. “神学与形而上学”(Theology and Metaphysics),载于《论文三篇》。第157页。

77. 《基督教关于称义与和解的教义》,第17页。

78. 利奇尔所追求的道路与施莱尔马赫走的一样。一旦宗教摆脱了形而上学领域，那么，它就不再受到形而上学的批判了。相反，宗教真理只能用与宗教本身一致的标准来检验。
79. 《基督教关于称义与和解的教义》，第 237 页。利奇尔偶尔承认，每个神学结论都包含着形而上学，他的这一思想是指，我们若以形而上学为起点就不能获得正确的神学立场。基督的生命是神学惟一正确的出发点。这意味着，在其他事情上，利奇尔将不再采用源自自然神学的论证。有神论证明以自然为起点，但是不能将我们带到通过基督使人称义并与自己和解的位格上帝那里，因此对基督教没有什么用处。
80. "神学与形而上学"，第 156—157 页。
81. 《基督教关于称义与和解的教义》，第 398 页。
82. 《基督教关于称义与和解的教义》，第 398 页。
83. 《基督教关于称义与和解的教义》，第 212 页。关于利奇尔采用路德的论纲，参阅洛兹的《利奇尔和路德：从利奇尔的路德研究新探利奇尔的神学》。
84. 《基督教关于称义与和解的教义》，第 204 页。
85. 《基督教关于称义与和解的教义》，第 11 页。
86. "基督教的教导"，#5，第 222 页。
87. 《基督教关于称义与和解的教义》，第 414 页。
88. "基督教的教导"，#21，第 229 页。因此，利奇尔认为，如果说还有另外一种力量也和耶稣一样表明能够完美地服从于上帝之国的理念，这在理论上是不可能的。耶稣作为救赎的中保保持着特殊的地位。"因此，耶稣是独特的，这是因为如果其他任何人像他一样完美地实现同样的使命，那么他将与耶稣不同，因为他要依赖于耶稣。因此，耶稣作为人与上帝的国度合一的原型，是上帝之爱的最初对象，这样上帝对上帝的国度中会众的爱也只以他为中介"（"基督教的教导"，#22，第 230 页）。
89. 《基督教关于称义与和解的教义》，第 451 页。
90. 在其他地方，利奇尔谈及基督位格的核心是一种神秘主义。人与上帝神秘地合一的思想表明人试图克服时空的限制。但是，

上帝在历史之中宣告基督教的信息。

91. 利奇尔认为，如果上帝永恒的计划就是实现他的国度，那么基督的先在存在可能只对上帝有效。为了使我们与我们可以接触的东西保持一致性，我们不能让这种主张成为神学的一个部分。417 "但是，就上帝来说，如果我们同时在目的和实现目的之间讨价还价，那么，我们将得出如下看法，即就基督是作为上帝在时间限制之下向我们的显明而言，他永远为上帝而存在。但仅仅是为了上帝，因为对我们来说，作为先在存在的基督是隐而不显的。那么，因为我们不可能具有上帝的立场，所以如果我们满足于我们从宗教评价基督这种形式证明，我们就是明智的"(《基督教关于称义与和解的教义》，第 471 页)。
92. 《基督教关于称义与和解的教义》，第 392 页。
93. 《基督教关于称义与和解的教义》，第 262 页。利奇尔进一步提出如下几种理由拒绝原罪说。他认为，首先，罪不能脱离于个体的意志行动。"其次，只要已经存在的一定的坏习惯或罪恶的倾向是不断重复的意志行动的产物，那么，教化就是可能的。……[因此]从原罪立场来看，教化是非常不可思议的。……第三，设想在个人身上罪的程度不尽相同，这不符合原罪论，这种信条确信所有亚当后裔一律具有同等深刻的罪恶倾向"(《基督教关于称义与和解的教义》，第 337 页)。
94. 《基督教关于称义与和解的教义》，第 384 页。正如利奇尔拒绝根据个体来界定拯救一样，他还强调罪具有集体性。"个体以这些罪的形式相互合作，这导致强化了共同的习俗和原则、常见的邪恶，甚至是罪恶的制度，使之变得一样。因此，对于那些个性尚未得到充分发展的人来说，他们最易于受到罪恶榜样的影响，以至于他们不能认清诱惑犯罪的实质，几乎不可抵挡的诱惑力就在此得到了发展。相应地，罪的王国，或(邪恶、人类的)世界在新一代人中得到了强化。集体罪恶，与上帝的国度对立，依赖于所有人，将他们作为一种权力，从善的角度说，这种权力至少限制了个人的自由。"("基督教的教导"，#30，第 233 页)。
95. 《基督教关于称义与和解的教义》，第 479 页。

96. 利奇尔以反对神秘主义而著称，这也源于他将历史作为神学核心的思想。他认为，神秘主义及其一切变种，彻头彻尾都是错误的，因为它试图绕过历史来寻找上帝与人的合一。利奇尔最强烈地反对的神秘主义形式是虔敬主义。他认为虔敬主义扭曲了路德的思想。他坚持如下观点，即神学以信徒的救赎经验为起点，但是，认为基督的中介是通向上帝可有可无的手段。同样，施莱尔马赫认为神学离不开人类学起点，应当和哲学分离。人们认为利奇尔积极发展了这种思想。但是，利奇尔拒绝施莱尔马赫对非历史和主观性的感觉的倚重。
97. 《基督教关于称义与和解的教义》，第 2 页。
98. 《基督教关于称义与和解的教义》，第 464—465 页。
99. 哈纳克主要著作的英译本有：《什么是基督教?》(*What Is Christianity?*)，托马斯·贝利·桑德斯(Thomas Bailey Saunders)翻译(Philadelphia: Fortress, 1986)；《信条史纲要》(*Outlines of the History of Dogma*)，爱德文·诺克斯·米切尔(Edwin Knox Mitchell)翻译(Boston: Beacon Press, 1957 年)；《信条史》(*History of Dogma*)，尼尔·布坎南(Neil Buchanan)翻译，第 3 版，7 卷(New York: Dover, 1961)；《新约的起源》(*The Origin of the New Testament*)，J. R. 威尔金森(J. R. Wilkinson)翻译(New York: Macmillan, 1925)。哈纳克著作选集参阅 H. 马丁·卢姆谢德(H. Martin Rumscheidt)编辑：《哈纳克：自由神学的顶点》(*Adolf von Harnack: Liberal Theology at Its Height*)(San Francisco: Harper & Row, 1989)。另外研究哈纳克的著作有，罗伯特·T·沃尔克尔(Robert T. Voelkel)：《塑造神学的使命》(*The Shape of the Theological Task*)(Philadelphia: Westminster Press, 1968)；G. 韦恩·格里克(G. Wayne Glick)：《基督教中的实在：历史学家和神学家哈纳克研究》(*The Reality of Christianity: A Study of Adolf von Harnack As Historian and Theologian*)(纽约：Harper & Row, 1967 年)；H. 马丁·卢姆谢德(Martin Rumscheidt)：《启示和神学：析巴特与哈纳克 1923 年书信》(*Revelation and*

Theology: An Analysis of the Barth-Harnack Correspondence of 1923)(Cambridge: Cambridge University Press, 1972)；威廉·鲍克(Wilhelm Pauck)：《哈纳克与特洛尔奇》(*Harnack and Troeltsch*)(New York: Oxford University Press, 1968)。 418

100. 哈纳克拥有由君主授予的贵族身份。他还是皇家学会的第一任主席、皇家图书馆的总监和福音—社会大会(Evangelical-Social Congress)的主席。
101. 《什么是基督教?》，托马斯·贝利·桑德斯翻译(Philadelphia: Fortress, 1986)，第 12 页。
102. 《什么是基督教?》，第 14 页。
103. 《什么是基督教?》，第 12 页。哈纳克以这种方式运用了历史批判方法，比以前大多数历史学家都要深入。他不仅让基督教教义服从于这种研究，而且还让基督教的本质也如此。
104. 《什么是基督教?》，第 14 页。
105. 《什么是基督教?》，第 180 页。
106. 《什么是基督教?》，第 207 页。
107. 《什么是基督教?》，第 205 页。
108. 《什么是基督教?》，第 204—205 页。
109. 《什么是基督教?》，第 268 页。
110. 《什么是基督教?》，第 51 页。
111. 《什么是基督教?》，第 275 页。
112. 《什么是基督教?》，第 11 页。
113. 《什么是基督教?》，第 144 页。
114. 哈纳克认为教条中的基督论的陈述并不只是无害的时代错误，而是基督教的实际危险。"就'基督论'中的问题，人们将宗教教义锻造成可怕的武器，到处传播恐惧和胁迫。这种态度还将会继续下去：好像福音不会再提供其他问题似的，人们就这样来对待基督论，相应的狂热依然在我们这个时代泛滥"(《什么是基督教?》，第 125 页)。
115. 《什么是基督教?》，第 56 页。
116. 乔治·梯雷尔：《十字路口的基督教》(*Christianity at the Cross-*

Roads)(London:George Allen & Unwin,1963),第 49 页。

117. 赫尔曼最明确的神学著作是《基督徒与上帝相交:论路德神学的基础》(*The Communion of the Christian with God: Described on the Basic of Luther's Statements*。以下简称为《基督徒与上帝相交》。——译者),罗伯特·T·沃尔克尔(Robert T. Voelkel)编辑(Philadelphia:Fortress,1971)。其他主要译著有,《信仰和道德》(*Faith and Morals*),唐纳德·马太森(Donald Matheson)和罗伯特·W·斯图尔特(Robert W. Stewart)翻译(New York: Putnam's, 1904);《系统神学》(*Systematic Theology*),纳撒尼尔·麦克莱姆(Nathaniel Micklem)和 肯尼斯·A·桑德斯(Kenneth A. Saunders)翻译(New York:Macmillan,1927)。非常有用的赫尔曼神学研究著作有罗伯特·T·沃尔克尔(Robert T. Voelkel):《塑造神学的使命》(*The Shape of the Theological Task*)(Philadelphia:Westminster,1968)。
118. 《基督徒与上帝的相交》,第 65 页。
119. 《基督徒与上帝的相交》,第 69—70 页。
120. 《基督徒与上帝的相交》,第 52 页。
121. 《基督徒与上帝的相交》,第 102—103 页。
122. 《基督徒与上帝的相交》,第 60 页。
123. 《基督徒与上帝的相交》,第 74 页。
124. 《基督徒与上帝的相交》,第 74 页。
125. 《基督徒与上帝的相交》,第 lxvi 页。
126. 《基督徒与上帝的相交》,第 87 页。
127. 《基督徒与上帝的相交》,第 19 页。
128. 《基督徒与上帝的相交》,第 74 页。
129. 《基督徒与上帝的相交》,第 11 页。
130. 关于罗马天主教现代主义的概述,参阅亚力克·R·韦德勒(Alec R. Vidler):《天主教现代主义之种种》(*A Variety of Catholic Modernists*)(Cambridge:Cambridge University Press,1970);《罗马教会中的现代主义运动》(*The Modernists Movement in*

the Roman Church)(Cambridge:Cambridge University Press, 1934);加希里埃尔·戴利(Gabriel Daly):《超越与内在:天主教现代主义和整体主义研究》(*Transcendence and Immanence: A Study in Catholic Modernism and Integralism*)(Oxford: Oxford University Press, 1980);伯纳德·M·G·里尔登(Bernard M. G. Reardon):"罗马天主教现代主义"(Roman Catholic Modernism),载于《十九世纪西方宗教思想》(*Nineteenth Century Religious Thought in the West*),2卷(Cambridge:Cambridge University Press, 1985);约翰·拉特(John Ratte):《三个现代主义者》(*Three Modernists*)(London: Sheed & Ward, 1968)。托马斯·迈克尔·罗默(Thomas Michael Loome)的《天主教自由派、天主教改革和现代主义》(*Liberal Catholicism, Reform Catholicism, Modernism*)(Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1979),不仅研究现代主义之争,而且就几个相关的主题提供了详细的参考书目。研究卢瓦絮思想以及他与哈纳克之争可以参阅伯纳德·B·司各托(Bernard B. Scott)关于卢瓦絮的《福音与教会》一书的导论,该导论提供了较好的概述。

419

131. 阿尔弗雷德·卢瓦絮:《福音与教会》,克里斯托弗·霍姆(Christopher Home)翻译(Philadelphia:Fortress, 1976)。
132. 《福音与教会》,第87页。
133. 《福音与教会》,第211页。
134. 《福音与教会》,第166页。
135. 《福音与教会》,第17页。
136. 《福音与教会》,第151页。
137. 饶申布什的神学最完美地体现在《社会福音神学》(*A Theology for the Social Gospel*)之中(Nashville: Abingdon, 1978)。其他重要的著作有《基督教与社会危机》(*Christianity and the Social Crisis*),罗伯特·D·克罗斯(Robert D. Cross)(New York: Harper, 1964);《耶稣的社会原理》(*The Social Principles of Jesus*)(New York: Association Press, 1916);

《社会秩序的基督教化》(*Christianizing the Social Order*)(New York: Macmillan, 1912);《国度的义》(*The Righteousness of the Kingdom*),马科斯·L·斯塔克豪斯(Max L. Stackhouse)编辑(Nashville: Abingdon, 1968)。另外可以参阅《饶申布什选集》(*Walter Rauschenbusch: Selected Writings*),温斯罗普·S·哈德逊(Winthrop S. Hudson)编辑(New York: Paulist, 1984),收集了饶申布什其他主要著作。社会福音运动中主要人物的选集(其中包括饶申布什)参阅罗伯特·T·汉迪(Robert T. Handy):《美国的社会福音》(*The Social Gospel in America*)(New York: Oxford University Press, 1966)。一般性研究社会福音运动的著作参阅保罗·A·卡特(Paul A. Carter):《社会福音的兴衰:美国新教教会中的社会和政治自由主义,1920—1940年》(*Decline and Revival of the Social Gospel: Social and Political Liberalism in American Protestant Churches*, 1920—1940)(Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1954);查尔斯·霍华德·霍普金斯(Charles Howard Hopkins):《美国新教中社会福音运动的兴起,1865—1915年》(*The Rise of the Social Gospel in American Protestantism* 1865—1915)(New Haven, Conn.: Yale University Press, 1940);珍妮特·费什波恩(Janet Fishburn):《天父和维多利亚时代的教会:美国的社会福音运动》(*The Fatherhood of God and the Victorian Family: The Social Gospel in America*)(Philadelphia: Fortress, 1981)。

138. 《社会福音神学》,第158页。
139. 《社会福音神学》,第137页。
140. 《社会福音神学》,第145页。
141. 《社会福音神学》,第134页。
142. 《社会福音神学》,第146页。
143. 《社会福音神学》,第53—54页。
144. 《社会福音神学》,第243页。
145. 《社会福音神学》,第148页。

146.《社会福音神学》,第 154 页。

147. 社会福音运动坚持许多自由派神学的立场,但是第一次世界大战对它的影响并不那么严重。有如下两点原因可以说明这一点。其一,社会福音运动的根基本上在美国,这里对第一次世界大战结果的感受并不像欧洲那么强烈。其二,因为这场运动代表的是对社会和政治制度的反抗,所以,它能够避免战争同谋的指责,而德国神学家们不可能做到这一点。

第十一章　达尔文与社会科学的兴起

1. 达尔文的两本主要著作合编于《物种起源与人类的由来》(*The Origin of Species, By Means of Natural Selection or the Preservation of Favored Races in the Struggle for Life and The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*)(New York:Modern Library,1936)。对于后一个文本,我这里使用的是《人类的由来》(*The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*),第 2 版(New York:Burt,1874)。另外参阅《达尔文自传和书信选》(*The Autobiography of Charles Darwin and Selected Letters*),弗朗西斯·达尔文(Francis Darwin)编辑(New York:Dover,1958)。关于达尔文生平和思想的简要介绍可以阅读乔纳森·霍华德(Jonathan Howard):《达尔文》(*Darwin*)(Oxford:Oxford University Press,1982)。达尔文著作较好的选本参阅《达尔文选读》(*The Darwin Reader*),马克·里德利(Mark Ridley)编辑,第 2 版(New York:Norton,1996)。关于达尔文的生平传记参阅约翰·鲍尔比(John Bowlby):《达尔文新传》(*Charles Darwin: A New Life*)(New York:Norton,1990);珍妮特·布朗(Janet Browne):《达尔文传》(*Charles Darwin: A Biography*)(New York:Knopf,1995);迈克尔·怀特(Michael White)和约翰·格立斌(John Gribbin):《达尔文:科学的一生》(*Charles Darwin: A Life in Science*)(New York:Dutton,1995);彼得·J·鲍勒尔(Peter J. Bowler):《达尔文其人及其影响》(*Charles Darwin: The Man and His Influence*) 420

(Cambridge:Cambridge University Press,1996)。在达尔文之前论进化的著作选集以及在《物种起源》之后对其理论做出的回应,参阅菲利普·阿普尔曼(Philip Appleman)编辑:《达尔文》(*Darwin*)(New York:Norton,1970)。不同的国家和学科对达尔文理论的回应,参阅托马斯·F·格里克(Thomas F. Glick):《比较与接受达尔文主义》(*The Comparative Reception of Darwinism*)(Austin: University of Texas, 1972);大卫·赫尔(David Hull):《达尔文及其批判》(*Charles Darwin and His Critic*)(Chicago:University of Chicago Press,1983);恩斯特·迈尔(Ernst Mayr):《长期的争论:达尔文与现代进化论思想的形成》(*One Long Argument: Charles Darwin and the Genesis of Modern Evolutionary Thought*)(Cambridge, Mass.: Harvard University Press,1991)。由达尔文著作引起的哲学问题,参阅大卫·赫尔(David Hull):《生物科学中的哲学》(*The Philosophy of Biological Science*)(Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1974);迈克尔·卢赛(Michael Ruse):《达尔文的范式:历史、哲学和宗教文集》(*The Darwinian Paradigm: Essays on Its History, Philosophy , and Religious Implications*)(New York:Routledge,1989);苏赞尼·坎宁安(Suzanne Cunningham):《哲学和达尔文的遗产》(*Philosophy and the Darwinian Legacy*)(Rochester, N. J.: University of Rochester Press, 1996)。关于达尔文对宗教影响的研究参阅詹姆斯·R·摩尔(James R. Moore):《后达尔文之争:英美新教与达尔文妥协研究1870—1900年》(*The Post-Darwinian Controversies: A Study of the Protestant Struggle to Come to Terms with Charles Darwin in Great Britain and America 1870—1900*)(Cambridge:Cambridge University Press,1979);大卫·N·利文斯通(David N. Livingstone):《达尔文之被遗忘的辩护者们:福音神学和进化思想的相遇》(*Charles Darwin's Forgotten Defenders: The Encounter Between Evangelical Theology and Evolutionary Thought*)(Grand Rapids, Mich.: Eerdmans,

1987)。

2. 正如达尔文在《达尔文自传和书信选》中描述的，“1838 年 10 月……出于休闲，我碰巧读到马尔萨斯的《人口论》，因为在长期对动植物习性的观察之中，我心仪无处不在进行的生存斗争，如下观点马上就打动了我，即：在这种环境下，有利的变异将得到保存，而不利的变异则被消灭。这种斗争的结果将形成新的物种。那么，在这里，我终于获得了一个工作理论；但是，我非常担心出现偏见，以至于一度决定不要写下最简要的纲要”(《达尔文自传和书信选》，第 42—43 页)。
3. 《物种起源》，第 360 页。
4. 《物种起源》，第 53 页。
5. 《物种起源》，第 66 页。
6. 《物种起源》，第 63 页。
7. 《物种起源》，第 13 页。
8. 《达尔文自传和书信选》，第 64 页。有达尔文“临终皈依”基督教一说，反对这一思想的著作参阅詹姆斯·R·摩尔(James R. Moore)：《达尔文神话》(*The Darwin Legend*)(Grand Rapids, Mich.：Baker，1994)。
9. “我认识到，在将来，还有许多重要的研究领域有待探索。生理学将会为赫伯特·斯宾塞先生已经奠定好的基础提供牢靠的保障，成为具有等级的各种精神力量和能力的必备条件。光将照向人类及其历史的起源”(《物种起源》，第 373 页)。
10. 《人类的由来》，第 694 页。
11. 《人类的由来》，第 143 页。
12. 《人类的由来》，第 162 页。
13. 《人类的由来》，第 94 页。
14. 《人类的由来》，第 119—120 页。
15. 《人类的由来》，第 80 页。因为达尔文认为社会同情心是高级进化的指标，所以他不能够依赖于低等物种如蜜蜂或蚂蚁的社会行为。相反，为了解释人类是如何出现的，他借助于高级哺乳动物的属性，它们具有类似于人的爱和同情。这类特征，就是人类

421

道德感的源头,一定会导致无私地关怀其他人的福乐。

16. 《人类的由来》,第 141 页。这表明,达尔文相信,一个人的同情心的范围是衡量进化发展的一个尺度。达尔文将两个团体之间在道德同情心上的变异与不同的智力水平联系起来。"野蛮人的低级道德出现的主要原因,根据我们的标准来看的话,首先是将同情心局限于同一个部落。其次,他们的推理能力不足以认识到在部落的普遍福利上美德之间的关系,特别是关注自身利益的美德之间的关系"(《人类的由来》,第 135 页)。
17. 达尔文毫不犹豫地认为,因为道德倾向从智性以及共同体特征中发展而来的,所以它们是可以遗传的。"在我看来,道德倾向恰恰是可以遗传的,这在本质上是可能的"(《人类的由来》,第 140 页)。
18. 《人类的由来》,第 143 页。
19. 《人类的由来》,第 142 页。
20. 《人类的由来》,第 108 页。
21. 《人类的由来》,第 108 页。
22. 约翰·杜威:《达尔文对哲学的影响以及其他当代哲学论文集》(*The Influence of Darwin on Philosophy: And Other Essays in Contemporary Thought*)(Bloomington: Indiana University Press,1965),第 19 页。
23. 关于这一运动的历史参阅理查德·霍夫施塔特(Richard Hofstadter)和埃里克·丰内耳(Eric Foner):《美国思想中的社会达尔文主义》(*Social Darwinism in American Thought*),修订版(Boston:Beacon Press,1992);罗伯特·C·邦尼斯特(Robert C. Bannister):《社会达尔文主义》(*Social Darwinism*)(Philadelphia: Temple University Press,1989);迈克·霍金斯(Mike Hawkins):《欧洲和美国思想中的社会达尔文主义,1860—1945 年》(*Social Darwinism in European and American Thought*, 1860—1945)(Cambridge: Cambridge University Press,1997)。
24. 这一问题并不包含这样的观点(比较 M. 卢赛的观点),即某个基

因类型的一些特征“最适合生存”，这是因为我们无法决定哪些特征不依赖于有机体的生存及其环境。参阅赫尔在《生物科学中的哲学》第66—69页的认真讨论。

25. 关于这些以及进一步对达尔文主义、优生学和社会达尔文主义的批判，参阅卡尔·波普尔(Karl Popper)："自然选择和心灵的形成"(Natural Selection and the Emergence of Mind)，载于《辩证法》(*Dialectica*)第32期(1978年)：第339—355页；这篇文章再版于《进化认识论、理性和知识社会学》(*Evolutionary Epistemology, Rationality and the Sociology of Knowledge*)，G. 拉尼兹基(G. Radnitzky)和W. W. 巴特雷(W. W. Bartley)编辑(La Salle, Ill.: Open Court, 1987)；菲利普·约翰逊(Philip Johnson)：《审判达尔文》(*Darwin on Trial*)(Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1991)；D. C. 斯托夫(D. C. Stove)：《达尔文的童话》(*Darwinian Fairytales*)(Aldershot: Avebury, 1996)；爱德华·考迪尔(Edward Caudill)：《达尔文的神话》(*Darwinian Myths*)(Knoxville: University of Tennessee Press, 1997)。我们并不像某些批评家所做的那样，认为现代进化生物学是不可证伪的，也是非科学的。我们这里也不认为进化是虚假的。我们(像波普尔一样)，认为现代进化生物学是不完备的。有些批评者批评生物进化本身[像迈克尔·J·贝艾(Michael J. Behe)：《达尔文的黑匣子》(*Darwin's Black Box*)(New York: Free Press, 1996)]，认为我们需要彻底改变科学，这就太过激了。其实，他列举的事例只表明进化理论是不完全的。关于英勇地捍卫达尔文主义的著作参阅迈克尔·卢赛(Michael Ruse)：《捍卫达尔文主义》(*Darwinism Defended*)(Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1982)。

26. 社会达尔文主义依然在我们中间存在；就最近的事例，可以参阅阿尔伯特·索米特(Albert Somit)和斯蒂芬·A·彼得森(Steven A. Peterson)：《达尔文主义、统治和民主》(*Darwinism, Dominance and Democracy*)(New York: Praeger, 1997)。

27. 斯宾塞的主要著作有：《社会静力学，或人类快乐的本质条件》

(*Social Statics, Or the Conditions Essential to Human Happiness*)(New York:Kelley,1969);《人与国家的对立》(*The Man Versus State*)(Caldwell,Idaho:Caxton,1965);《第一原理》(*First Principles*)(New York:DeWitt Revolving Fund,1958);《伦理学原理》(*The Data of Ethics*)(New York: Collier, 1901);《社会学原理》(*The Principles of Sociology*),3卷(New York:Appleton,1898)。斯宾塞的自传于他去世两年后出版,可以参阅《斯宾塞自传》(*An Autobiography*),2卷(New York: Appleton,1904)。《社会进化》(*The Evolution of Society*),罗伯特·L·卡内罗(Robert L. Carneiro)(Chicago: University of Chicago Press,1967),是斯宾塞的3卷本著作《社会学原理》的精选本。关于斯宾塞的研究资料参阅乔纳森·H·特纳(Jonathan H. Turner):《斯宾塞新论》(*Herbert Spencer: A Renewed Appreciation*)(Beverly Hills,Calif. :Sage,1958);J. D. Y. 比尔(J. D. Y. Peel):《斯宾塞社会学思想发展》(*Herbert Spencer: The Evolution of a Sociologist*)(New York: Basic Books, 1971);休·塞缪尔·罗杰·艾略特(Hugh Samuel Roger Elliot):《斯宾塞》(*Herbert Spencer*)(Westport, Conn. : Greenwood, 1970);提姆·格雷(Tim Gray):《斯宾塞政治哲学:个人主义和有机论》(*The Political Philosophy of Herbert Spencer: Individualism and Organicism*)(Brookfield, Vt. : Avebury 1996);詹姆斯·G·肯尼迪(James G. Kennedy):《斯宾塞》(*Herbert Spencer*)(Boston: Twayne, 1978)。斯宾塞著作以及斯宾塞研究著作的书目参阅罗伯特·G·佩林(Robert G. Perrin):《斯宾塞原著和研究著作书目》(*Herbert Spencer: A Primary and Secondary Bibliography*)(New York: Garland, 1993)。

422

28. 就下文将要探讨的三位人物以及其他对社会学做出重要贡献的人物,有关他们的社会学理论的历史研究参阅罗伯特·A·尼斯贝特(Robert A. Nisbet):《社会学传统》(*The Sociological Tradition*)(New York: Basic Books, 1966);兰德尔·科林斯

(Randall Collins)以及迈克尔·马克斯基(Michael Makowsky):《发现社会》(*The Discovery of Society*),第 5 版(New York: McGraw-Hill,1993);刘易斯·A·科塞(Lewis A. Coser):《社会学大师的思想及其历史和社会背景》(*Masters of Sociological Thought: Ideas in Historical and Social Context*)(New York: Harcourt Brace Jovanovich,1971);欧文·M·蔡特林(Irvin M. Zeitlin):《意识形态和社会学思想的发展》(*Ideology and the Development of Sociological Theory*)(Englewood Cliffs, N. J.:Prentice-Hall,1968);哈里·爱尔默·巴恩斯(Harry Elmer Barnes):《从学问到科学的社会思想》(*Social Thought from Lore to Science*),第 2 版,3 卷(Washington: Harren,1952);爱默里·斯蒂芬·博加德斯(Emory Stephen Bogardus):《社会思想的发展》(*The Development of Social Thought*),第 4 版(New York: D. McKay, 1960); H. 斯图亚特·休斯(H. Stuart Hughes):《意识和社会:重新定位欧洲社会思想 1890—1930 年》(*Consciousness and Society: The Reorientation of European Social Thought* 1890—1930)(New York: Vintage, 1958)。

29. 这一点标志着与孔德发生了重要的分歧,在斯宾塞看来,孔德希望坚持旧观点,即社会实体在本质上是观念。

30. 关于斯宾塞对美国社会进化论者的影响,其中有威廉·格雷厄姆·萨姆纳(William Graham Sumner,1840—1910 年),参阅查德·霍夫施塔特(Richard Hofstadter):《美国思想中的社会达尔文主义》(*Social Darwinism in American Thought*),修订版(Boston:Beacon,1955)。

31. 但是,达尔文的《物种起源》对斯宾塞产生了重大的影响,这一点也是真实的。他感谢达尔文为他提供了创作巨著《综合哲学》(1862—1893 年)的动力,斯宾塞可能要对大幅削弱他早期著作《社会静力学》(1850 年)中的目的论取向负有责任。

32. 《斯宾塞自传》,1:101。

33. 《社会静力学》,第 39 页。

34.《第一原理》,第 97 页。
35.《第一原理》,第 78—79 页。
36.《第一原理》,第 80 页。
37.《第一原理》,第 123—124 页。
38.《第一原理》,第 138—139 页。
39.《第一原理》,第 138 页。这种科学和哲学关系的思想是他的进化论思想的必然产物,后者认为运动的方向是从不统一和简单发展至统一和相互联系。
40.《社会静力学》,第 415 页。
41.《第一原理》,第 537 页。
42.《第一原理》,第 359 页。
43.《第一原理》,第 327 页。
44.《第一原理》,第 288 页。
45. 这后一种主张与斯宾塞早期的《社会静力学》中的线形方法对立,在《社会静力学》中他认为变化是有方向、不可避免和有法则的。在此他认为,“显然,这种进步要归因于普遍规律的作用,根据这一规律,直到达到我们称为完美的状态,这种进步才会停止,接着,促使这种状态出现的规律将之从可能性领域转入了确定性领域”(《社会静力学》,第 64 页)。这一一般性看法也可以运用至完美的人性。“理想的人的最终发展在逻辑上是确定的——就像我们对最隐晦的信念得出的结论一样确定;例如,所有人会死”(《社会静力学》,第 64 页)。

423

46.《社会静力学》,第 65 页。
47.《社会静力学》,第 33 页。作为人性上升发展的一个方面,斯宾塞像达尔文一样认为,心灵是进化的受造物。如果心灵中的能力没有有益的功能,那么它们就不会出现。
48.《伦理学原理》(New York:Collier,1901),第 36 页。
49. 斯宾塞界定的道德理想是,“在维持个体生命、养育新个体上,完美地调整行为适应目的,在不阻碍其他个体实现完美的调整的情况下,每个个体实现这种调整”(《伦理学原理》,第 20 页)。
50.《社会静力学》,第 59 页。斯宾塞认为,平衡借以达到的途径并

不是惟一的,这种看法为他的伦理学增加了相对主义因素。"完美的个人行为的法则从来都不可以加以界定。许多生命形式,在相当大的程度上与其他生命形式偏离,但是在社会中可以发挥作用,完全能够满足和谐的合作所必备的条件"(《伦理学原理》,第 327 页)。

51.《社会学原理》,1:102。

52.《社会学原理》,2:664。

53.《社会静力学》,第 378 页。

54.《社会静力学》,第 378 页。

55.《社会静力学》,第 378 页。

56.《社会静力学》,第 380 页。

57.《社会静力学》,第 103 页。为反对强调个人主义就是利己主义的指责,斯宾塞认为,这种观点是存在虚假的困境。利己主义和利他主义并不是相互排斥的,而是为此进化平衡所必需的张力的两个部分。"那么,从生命诞生之初,利己主义就依赖于利他主义,就像利他主义一直依赖于利己主义一样,在进化过程之中,这两者之间相辅相成的关系一直在加深"(《伦理学原理》,第 249 页)。在生活孤立的情况下,一个人的欲望不能够得到满足,若社会个别成员对社会不满意,社会也就不能实现它的目标。因此,他总结认为,个体"必须坚持这一有益的真理,即只有当所有人都是自由的,一个人才会有完全的自由;只要当所有人都有德行,一个人才会有完美的道德;只有当所有人都是快乐的,一个人才会有完全的快乐"(《社会静力学》,第 456 页)。

58.《社会学原理》,2:608。

59.《社会学原理》,3/1:688。所有引文参阅卷 3,采用的是 1886 年的版本。

60.《社会学原理》,3/1:833。基督教坚持上帝具有位格属性,在现今的基督教形式中,斯宾塞发现这是不成立的。但是,在他看来,或许最具有破坏性的是特殊的犹太教背景。正如他所说的,"令人惊讶的是这种观点,即形成 3000 万个恒星以及围绕它们的行星的原因(Cause),具有人的样式,还和亚伯拉罕讨价还价,

赐给他应许之地，作为忠诚服从的回报"(《斯宾塞自传》，1:171)。

61. 《社会学原理》，3/1:839。
62. 《第一原理》，第35页。
63. 《社会学原理》，3/1:841。
64. 《社会学原理》，3/1:843。
65. 涂尔干的主要著作有《社会中的劳动分工》(*The Division of Labor in Society*)，乔治·辛普森(George Simpson)翻译(Glencoe, Ill.: Free Press, 1960)；《社会学方法中的规则》(*The Rules of Sociological Method*)，E·G·乔治·卡特林(George E. G. Catlin)编辑，撒拉·A·索洛维(Sarah A. Solovay)和约翰·H·穆勒尔(John H. Mueller)翻译，第8版(Glencoe, Ill.: Free Press, 1962)；《自杀论》(*Suicide*)，乔治·辛普森(George Simpson)编辑，约翰·A·斯鲍尔定(John A Spaulding)和乔治·辛普森(George Simpson)翻译(Glencoe, Ill.: Free Press, 1951)；《宗教生活的基本样式》(*The Elementary Forms of Religious Life*)，约瑟夫·沃德·斯温(Joseph Ward Swain)翻译(New York: Free Press, 1965)。涂尔干的著作选集有《涂尔干论道德和社会文集》(*Emile Durkheim: On Morality and Society*)，罗伯特·N·贝拉(Robert N. Bellah)编辑(Chicago: University of Chicago Press, 1973)。涂尔干的思想传记参阅斯蒂芬·勒克斯(Steven Lucks)：《涂尔干生平和著作》(*Émile Durkheim: His Life and Work*)(New York: Harper & Row, 1972)。涂尔干主要著作简介参阅肯尼斯·汤普森(Kenneth Thompson)：《涂尔干》(*Émile Durkheim*)(New York: Tavistock, 1982)。较早的涂尔干研究著作有查尔斯·埃尔默·戈尔克(Charles Elmer Gehlke)：《涂尔干对社会学理论的贡献》(*Emile Durkheim's Contributions to Sociological Theory*)(New York: Columbia University, 1915; New York: AMS, 1968)。其他研究著作有库尔特·H·沃尔夫(Kurt H. Wolff)：《涂尔干，1858—1917年》(*Emile Durkheim, 1858—1917*)

424

(Columbia: Ohio State University,1960);罗伯特·A·尼斯贝特(Robert A. Nisbet):以及《涂尔干》(*Émile Durkheim*)(Westport,Conn.:Greenwood,1976),后一本书提供了细微的研究,另外附有探讨涂尔干特定的思想领域的论文。

66. 《自杀论》,第36页。
67. 《宗教生活的基本样式》,第495页。
68. 《社会学方法中的规则》,第14页(着重号为原文所加)。
69. 《社会学方法中的规则》,第13页(着重号为原文所加)。
70. 《社会学方法中的规则》,第27页。
71. 在这方面,涂尔干追随马克思,在理解社会实在存在的原因以及运作的方式上,拒绝将意识形态作为出发点。另一方面,他还与孔德和斯宾塞的功能主义方法存在差别。"为了表明一个事实是如何有用的,这不需要解释它是如何起源的,以及它为什么具有这样的本质。它发挥的作用预示了构成它之特征的特定的特性,但是并不产生这些特性"(《社会学方法中的规则》,第90页)。
72. 《自杀论》,第158页。
73. 《自杀论》,第374—375页。
74. 《自杀论》,第159—160页。涂尔干继续根据个人与社会相对整合的关系来给自杀分类。当一个社会制度将个体并入集体意识的能力不完善的时候,就会出现利己主义自杀。正如涂尔干指出的,"在这种情况下,因为将一个人和社会紧密结合的纽带松弛了,所以将一个人和生命紧密结合的纽带就松懈了"(《自杀论》,第214—215页)。与此相反的是利他主义自杀,在此团体意识力量过于强大,以至于个体不能够认识到与团体需要对立的行动。这会因为诸如宗教献祭或爱国主义一类的原因导致自杀。在利他主义自杀中,"当一个人自杀的时候,……这不是因为他认为他有权利这么做,而是相反,因为自杀是他的义务"(《自杀论》,第219页)。最后一种自杀形式是反常自杀,在此个体与社会秩序的关系处在不断变化之中(例如,离婚、暴富),这让他们丧失了原先的团结意识。"在反常自杀中,社会对基本的

个人激情没有影响,这让他们处于失控状态"(《自杀论》,第258页)。

75.《自杀论》,第170页。
76.《社会中的劳动分工》,第79页。
77.《社会中的劳动分工》,第492页。
78.《社会中的劳动分工》,第72页。
79.《社会中的劳动分工》,第72页。
80.《社会中的劳动分工》,第80—81页。
81.《社会中的劳动分工》,第87页。
82.《社会中的劳动分工》,第85页。
83.《社会中的劳动分工》,第84页。
84.《自杀论》,第312页。
85.《宗教生活的基本样式》,第470—471页。
86.《宗教生活的基本样式》,第469—470页。
425 87.《宗教生活的基本样式》,第469页。
88. 正如这种集体意识产生出我们的神圣感一样,我们所说的灵魂不过就是我们的社会风俗习惯。这些风俗习惯超越了我们的个体性,所以我们认为灵魂属于我们存在中更加高级的一个部分。"所以,个体灵魂仅仅是团体中集体灵魂的一个部分;它以偶像崇拜为基础,是无名的力量;但是,具体体现在个人身上,它采取个体人格的形式;它是个体化的超自然力量"(《宗教生活的基本样式》,第299页)。当我们认为灵魂是存在于我们肉体之外的一种不同成分的时候,我们就犯了错误。
89.《宗教生活的基本样式》,第466页。
90.《宗教生活的基本样式》,第14页。
91.《宗教生活的基本样式》,第14页。
92.《宗教生活的基本样式》,第14—15页。
93.《宗教生活的基本样式》,第20页。《宗教生活的基本样式》运用澳大利亚土著居民的宗教图腾作为这种观点的基础。这种思想认为,如果我们以基本的宗教结构为起点,它就能够让我们得以理解在更加复杂的社会中的神圣和世俗信念的本质。"我们必

然要回到它的[宗教的]最原始和最简单的样式，并试图解释在那个时代它所具有的特征，接着表明它是如何发展以及逐步复杂化的，以及出现问题的环节在什么地方，这才是起点”(《宗教生活的基本样式》，第 15 页)。

94.《自杀论》，第 312 页。

95.《宗教生活的基本样式》，第 464 页。

96.《社会中的劳动分工》，第 387 页。正如我们在上文看到的，斯宾塞认为，个体自由和民主在本质上是进化力量的产物，认为我们应当有权利继续在不受外在干预的情况下塑造社会。相反，涂尔干继承了他的观点，即社会结构是受造物，但是认为“自由本身是规范的产物。它并不与社会行为对立，而是源自社会行为。它并不是自然状态中的固有属性。相反，它是社会征服自然的产物”(《社会中的劳动分工》，第 386 页)。社会不是个体自由的限制，因为社会制度框架抵消我们的利己主义倾向，所以它是获得更大的自由的手段。此外，涂尔干认为，因为道德同情心的范围局限于同胞公民之中，所以以民族身份为基础的民主仅仅是一个暂时阶段。“正如只有个体生活其中的社会的行动能够规范私人冲突一样，只有将所有其他社会包括在内的社会才能够规范跨社会的冲突。能够调节团体利己主义的惟一力量就是将它们包括在内的其他团体的力量。”(《社会中的劳动分工》，第 405 页)

97.《宗教生活的基本样式》，第 478 页。

98.《宗教生活的基本样式》，第 474—475 页。

99. 关于费尔巴哈的这一观点，参阅本书第六章。这两位思想家之间的不同在于，涂尔干认为我们的理想化过程的内容是我们寓于其中的社会的反映，而费尔巴哈则将我们所认识的人性理想化为一个整体。但是，最后因为涂尔干明确地认为，虽然教义和实践的确反映了我们特殊的文化，但是这些实践的功能是普遍的，所以他们之间的区别也就不那么大。

100. 韦伯的主要著作有《经济与社会》(*Economy and Society*: *An Outline of Interpretive Sociology*)，古恩泰·罗斯(Guenther

Roth)和克劳斯·威蒂克(Claus Wittich)编辑,伊弗雷姆·费晓夫(Ephraim Fischoff)等翻译,3卷(New York:Bedminster,1968);《新教伦理与资本主义精神》(*The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism*),塔尔克特·帕森(Talcott Parsons)翻译(New York:Charles Scribner's Sons,1958);《社会学中的基本观念》(*Basic Concepts in Sociology*), H. P. 塞希尔(H. P. Secher)(New York:Citadel,1964);《经济学史纲》(*General Economic History*),弗兰克·H·奈特(Frank H. Knight)翻译(Glencoe,Ill.:Free Press,1927);《中国宗教:儒教和道教》(*The Religion of China: Confucianism and Taoism*),汉斯·H·戈尔斯(Hans H. Gerth)翻译和编辑(Glencoe,Ill.:Free Press,1961);《印度宗教》(*The Religion of India*),汉斯·H·戈尔斯(Hans H. Gerth)和堂·马梯戴尔(Don Martindale)编辑和翻译(Glencoe,Ill.:Free Press,1958);《古代犹太教》(*Ancient Judaism*),汉斯·H·戈尔斯(Hans H. Gerth)和堂·马梯戴尔(Don Martindale)编辑和翻译(Glencoe,Ill.:Free Press,1952)。韦伯关于社会学方法的论文汇编于《韦伯论社会科学方法论》(*Max Weber on the Methodology of the Social Sciences*),爱德华·A·希尔斯(Edward A. Shils)和亨利·A·芬奇(Henry A. Finch)编辑和翻译(Glencoe,Ill.:Free Press,1949)。按照主题安排的韦伯的社会学文选参阅《韦伯社会学文选》(*From Max Weber: Essays in Sociology*),H. H. 戈尔斯(H. H. Gerth)和 C. 赖特·米尔斯(C. Wright Mills)编辑和翻译(New York:Oxford University Press,1967)。关于韦伯的政治思想参阅《韦伯政治文集》(*Weber: Political Writings*),彼得·拉斯曼(Peter Lassman)和罗纳德·斯皮尔斯(Ronald Speirs)编辑(Cambridge:Cambridge University Press,1994)。在2卷本的《经济与社会》一书的开始部分有有关宗教的主要论述,另外参阅《宗教社会学》(*The Sociology of Religion*),伊弗雷姆·费晓夫(Ephraim Fischoff)翻译(Boston:Beacon,1963)。韦伯研究的

一流著作有莱因哈德·本迪科斯(Reinhard Bendix):《韦伯思想素描》(*Max Weber: An Intellectual Portrait*),再版(Berkeley: University of California,1977)。关于韦伯的思想介绍可以阅读弗兰克·帕金(Frank Parkin):《韦伯》(*Max Weber*)(New York:Tavistock,1982)。

101.《社会学中的基本观念》,第29页。

102.《经济与社会》,1:7。

103.《经济与社会》,1:14。

104.《经济与社会》,1:4。

105.《经济与社会》,1:9。

106.《经济与社会》,1:16。

107.《经济与社会》,1:5—6。

108.《经济与社会》,1:5。

109.《韦伯论社会科学方法论》,第90页。

110.《经济与社会》,1:20。

111.《经济与社会》,1:21—22。

112.《经济与社会》,1:212。

113.《经济与社会》,1:215。

114.《经济与社会》,1:241。

115.《经济与社会》,1:244。

116.《经济与社会》,1:215。

117.《经济与社会》,1:1114。

118.《经济与社会》,1:1112。

119.《经济与社会》,1:215。

120.《经济与社会》,1:1111。

121.《新教伦理与资本主义精神》,第85页。除了信义宗之外,韦伯的新教理想类型不包括不赞成预定论的派别。与韦伯的新教理想最接近的具体事例是17世纪的清教徒。清教徒圣徒理查德·巴克斯特(Richard Baxter,1615—1691年)最常被引用为新教伦理背后的思想发动机。参阅《新教伦理与资本主义精神》,第155页,在此韦伯为选择巴克斯特提出了几点理由。

122.《经济与社会》,3:1198。

123.“对于天主教徒来说,天主教会的免罪是对他自身不完善的一种补偿。神父成为表演圣餐变体神迹的魔术师,拥有通向永生的钥匙”(《新教伦理与资本主义精神》,第117页)。

124.《新教伦理与资本主义精神》,第104页。

125.《经济与社会》,2:573。

126.《经济与社会》,3:1199。

127.《新教伦理与资本主义精神》,第162页。

427 128.《新教伦理与资本主义精神》,第157页。

129.《新教伦理与资本主义精神》,第172页。

130.《新教伦理与资本主义精神》,第54页。

131.《新教伦理与资本主义精神》,第72页。

132.《经济与社会》,3:973。

133.《经济与社会》,3:975。

134.《经济与社会》,3:957。

135.《经济与社会》,3:987。

136.《经济与社会》,3:992。

137.《经济与社会》,3:975。

138. 这似乎正好可以将韦伯列入社会理论家同道马克思的阵营。但是,韦伯认为,马克思的盲点在于没有认识到社会主义,如果希望参与经济竞争的话,如果不在很大程度上,至少在一定程度上,依赖于官僚政治制度。结果,构成资本主义之特征的异化以及非人化,并不是简单地通过用新的经济基础取代资本主义就可以消灭的。

139.《经济与社会》,1:5—6。

140. 弗洛伊德的著作可以参阅《弗洛伊德心理学著作标准版全集》(*The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*),由詹姆斯·斯特雷奇(James Strachey)编辑和翻译,24卷(London:Hogarth,1953—1974)。弗洛伊德主要的单行本有《图腾与禁忌》(*Totem and Taboo*),詹姆斯·斯特雷奇(James Strachey)翻译(London: Routledge & Kegan

Paul，1960)；《文明及其不满》(*Civilization and Its Discontents*)，詹姆斯·斯特雷奇(James Strachey)翻译(New York：W. W. Norton，1961)；《精神分析引论》(*The Complete Introductory Lectures on Psychoanalysis*)，詹姆斯·斯特雷奇(James Strachey)编辑和翻译(New York：Norton，1966)；《梦的解释》(*The Interpretation of Dreams*)，A. A. 布里尔(A. A. Brill)翻译，第3版(London：Allen & Unwin，1913)；《幻象的未来》(*Future of an Illusion*)，W. D. 罗布森—斯科特(W. D. Robson-Scott)翻译(Garden City，N. Y.：Doubleday，1957)。弗洛伊德选集参阅《弗洛伊德主要著作集》(*The Basic Writings of Sigmund Freud*)，A. A. 布里尔(A. A. Brill)编辑和翻译(New York：Modern Library，1938)。一流的弗洛伊德传记参阅恩斯特·琼斯(Earnest Jones)：《弗洛伊德的生平和著作》(*The Life and Works of Sigmund Freud*)，3卷(New York：Basic Books，1953—1957)。该传记的简写本为一卷，由莱昂内尔·特里林(Lionel Trilling)和斯蒂芬·马尔库斯(Steven Marcus)编辑(New York：Basic Books，1961)。弗洛伊德研究著作众多，其中较好的著作有马里斯·舒瓦西(Maryse Choisy)：《弗洛伊德新论》(*Sigmund Freud：A New Appraisal*)(New York：Philosophical Library，1963)；埃里克·弗罗姆(Erich Fromm)：《弗洛伊德的使命》(*Sigmund Freud's Mission：An Analysis of His Personality and Influence*)(New York：Grove，1959)；埃里克·弗罗姆(Erich Fromm)：《精神分析和宗教》(*Psychoanalysis and Religion*)(New Haven，Conn.：Yale University Press，1950)；哲罗姆·纽(Jerome Neu)编辑：《剑桥弗洛伊德手册》(*The Cambridge Companion to Sigmund Freud*)(Cambridge：Cambridge University Press，1991)；汉斯·昆：《弗洛伊德和神的问题》(*Freud and the Problem of God*)，爱德华·奎因(Edward Quinn)翻译，再版(New Haven，Conn.：Yale University Press，1990)；理查德·沃尔海姆(Richard Wollheim)：《弗洛伊

德》(*Freud*),第 2 版(London:Fontana,1991);理查德·沃尔海姆(Richard Wollheim)和詹姆斯·霍普金斯(James Hopkins)编辑:《弗洛伊德研究哲学文集》(*Philosophical Essays on Freud*)(Cambridge:Cambridge University Press,1982);赫伯特·马尔库塞(Herbert Marcuse):《爱欲与文明》(*Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*)(Boston:Beacon,1966);菲利普·里夫(Philip Rieff):《伦理学家弗洛伊德的心灵》(*Freud Mind of Moralist*)(New York:Viking,1959)。关于弗洛伊德弟子们对弗洛伊德理论的发展,参阅 J. A. C. 布朗(J. A. C. Brown):《弗洛伊德以及后弗洛伊德主义者》(*Freud and the Post-Freudians*)(Baltimore:Penguin,1961)。

141. 恩斯特·琼斯(Ernest Jones):《弗洛伊德的生平和著作》(*The Life and Works of Sigmund Freud*),莱昂内尔·特里林(Lionel Trilling)和斯蒂芬·马尔库斯(Steven Marcus)编辑(New York:Basic Books,1961),第 17 页。

142. 《弗洛伊德自传》(*An Autobiographical Study*),载于《弗洛伊德心理学著作标准版全集》(*The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*,以下简称《弗洛伊德全集》)第 20 卷,由詹姆斯·斯特雷奇(James Strachey)编辑和翻译,(London:Hogarth,1953—1974),第 8 页。

143. 《弗洛伊德自传》,第 9 页。

144. 《弗洛伊德自传》后记,第 72 页。

145. 《幻象的未来》,载于《弗洛伊德全集》第 21 卷,第 48 页。

428 146. 《文明及其不满》,第 24 页。

147. 《精神分析新论》(*New Introductory Lectures on Psychoanalysis*),载于《精神分析引论》,詹姆斯·斯特雷奇编辑和翻译(New York:Norton,1966),第 623 页。

148. 《精神分析新论》,载于《精神分析引论》,詹姆斯·斯特雷奇编辑和翻译(NewYork:Norton,1966),第 623 页。为防止人们怀

疑弗洛伊德已经在其所列的简要科学目录中暂时将社会学忽略掉了，这里引用他在前面说的一句话，“对于社会学来说，它像它所做的那样处理社会中的人的行为，它也仅仅是在运用生理学。”弗洛伊德认为，行为与其说基本上属于受到文化限制或生物决定一类的东西，不如说源自于我们独特的经验。这种个人主义视角表明，可以在生理学而非社会学中找到理解人类行为的钥匙。

149. 《精神分析导论》(*Introductory Lectures on Psychoanalysis*)，载于《精神分析引论》，詹姆斯·斯特雷奇编辑和翻译(New York：Norton，1966)，第 21 页。
150. 《精神分析导论》，第 22 页。
151. 参阅《基督教与西方思想》，1：30，柏拉图将灵魂的功能归结为三种。
152. 《精神分析导论》，第 413 页。
153. 《自我与本我》，载于《弗洛伊德全集》第 19 卷，第 59 页。
154. 《自我与本我》，第 35 页。
155. 《未来的幻象》，第 21 卷，第 11 页。
156. 《自我与本我》，第 48 页。超我在经过长期的内在化过程之后吸收了这些来源而非父母的理想，这时候它的关键特征就由儿童与父母特别是父亲的关系确立下来。“通过永久地表达父母的影响，它[超我]就将导致它产生的因素永久化了”(《自我与本我》，第 35 页)。
157. 《自我与本我》，第 17 页。
158. 《自我与本我》，第 40 页。
159. 《精神分析导论》，第 357 页。
160. 《自我与本我》，第 25 页。关于柏拉图骑手和两匹马的比喻，参阅《斐得罗篇》(*Phaedrus*)，253d—254e。
161. 在这一点上弗洛伊德的思想与尼采类似。弗洛伊德认为，在良知能力之中，“敌对行为就是心力内投，或内在化；事实上，它被遣送到它所从出的地方——也就是说，它被引向他的自我。在此，它被一部分的自我接受，这部分的自我反对其余作为超我

的自我，现在则以‘良知’的形式准备以同样严厉的敌对行为反对作为超我的自我，并对其他外在的个体采取敌对行为感到满意”(《文明及其不满》，第 70 页)。但是，与尼采不同，弗洛伊德并不认为良知本身是衰弱的标记，而是人类心理无法消除的一个方面。相反，这里的目标在于，在本我力量的内在出口和外在出口之间保持恰当的平衡。

162.《对性理论的三大贡献》(*Three Contributions to the Theory of Sex*)，载于《弗洛伊德主要著作集》(*The Basic Writings of Sigmund Freud*)，A. A. 布里尔(A. A. Brill)编辑和翻译(New York:Modern Library,1938)，第 622 页。

163.《精神分析导论》，第 314 页。

164.《对性理论的三大贡献》，第 584 页。

165.《对性理论的三大贡献》，第 622 页。

166.《精神分析导论》，第 335 页。弗洛伊德认为这是反对乱伦禁忌的根据。

167.《精神分析导论》，第 332 页。弗洛伊德在讨论性欲上以忽略女性著称，——除了将女性作为男性欲望的对象之外，——但是，他认为“如下这些事情也以同样的方式发生在小女孩身上，也是必然的变化：眷恋自己的父亲，渴望摆脱多余的母亲，开始成年后一直运用的卖弄风情”(《精神分析导论》，第 333 页)。

429 168.《梦的解释》，载于《弗洛伊德主要著作集》，第 308 页。

169.《精神分析导论》，第 337 页。不能够做到这一点会导致精神病，在此“儿子一直卑躬屈膝在父亲权威之下，他不能够将力比多转向外在的性爱对象”(《精神分析导论》，第 337 页)。

170.《精神分析导论》，第 287 页。病人抵制治疗的另外一个原因是，精神疾病的病症，虽然对病人有害，但是对他发挥重要作用。“形成一种病症就是替代其他不会发生的某种东西。某些特定的精神过程在正常情况下会发展至一定程度，以至于意识会接受它们的信息。但是，这并不会发生，相反——病症是从不断中断的过程中产生出来的，这些过程在一定程度上会被打断，被迫成为无意识”(《精神分析导论》，第 280 页)。因为病症

满足了病人生活中的某种需要，所以他们相信缓解病症会让他们陷入危险之中。

171. 《梦的解释》，第 191—193 页。

172. 《梦的解释》，第 223—224 页。

173. 《梦的解释》，第 235 页。来自当天白日经验中的事件也会被吸引入梦中，因为这一事实，辨别由梦表达出的愿望是非常复杂的一件事情。压抑、抵制和无意识等理论有助于解释精神分析治疗方法。临床医疗家们试图发现伪装在通常特征怪异的梦之中的愿望和意义，以此来解释梦。一段话，肢体语言，一个词和另外一个词之间最初的关系，其他非防备性的行为，都可以让在前意识范围之内的过去经验滑过审查员的检查，因此，对于精神分析师来说属于非常重要的材料。因为产生出病症的根本问题如同编码，而这些病症明显没有什么原因，因此，精神治疗过程范围扩大了，在此像弗洛伊德认为的那样，必须开采出数吨的矿石以便在其中发现有价值的材料。

174. 《文明及其不满》，第 36 页。参阅《幻象的未来》，21.6，其中有类似的定义。

175. 《幻象的未来》，第 15 页。

176. 《幻象的未来》，第 7 页。

177. 《精神分析导论》，第 312 页。

178. 《文明及其不满》，第 44 页。

179. 《精神分析导论》，第 311 页。

180. 《文明及其不满》，第 71 页。

181. 《文明及其不满》，第 80 页。

182. 《文明及其不满》，第 81 页。

183. 《文明及其不满》，第 62 页。

184. 《文明及其不满》，第 90 页。弗洛伊德认为爱是一种日用品。任何爱，若在一个方向上扩展，都不适用于其他潜在的爱的对象上，人自己也包括其中。因此，他认为，爱人如己在逻辑上是不可能的。“但是，如果我爱他[陌生人]，仅仅因为他也是这个星球上的居民，像一只昆虫，或一条蚯蚓，或一条游蛇，那么，我

担心，——与其说我因为有权利尽可能多地为他保留爱，不如说根据我的理由判断，我只会给他一点点的爱。如果我们不能合理地实现一条规则，那么严肃地加以阐述的这条规则的要义何在？"(《文明及其不满》，第57页)

185.《文明及其不满》，第90页。

186.《精神分析新论》，第625—626页。大致与这些需要相对应，弗洛伊德认为，"神祇具有三重使命：他们必须驱除对自然的恐惧；他们必须让人和野蛮的命运和好，在这种命运表现为死亡的时候尤为如此；他们必须为人遭受的痛苦和穷困给予补偿，一般的文明生活会将这些强加给人"(《幻象的未来》，第18页)。

430

187.《文明及其不满》，第19页。

188.《精神分析新论》，第628页。

189.《幻象的未来》，第19页。

190.《图腾与禁忌》，第148页。

191.《图腾与禁忌》，第129页。

192.《图腾与禁忌》，第141页。

193.《图腾与禁忌》，第154—155页。

194.《幻象的未来》，第43页。

195.《幻象的未来》，第30页。弗洛伊德喜欢称宗教为幻象而非错误或过失。后者具有可以加以检验和纠正的意思。相反，因为宗教源自于我们的愿望和需要，所以，"我们不能判断它们[宗教教导]大多数的现实价值；正如它们不能加以证明一样，因此它们也不能予以拒绝"(《幻象的未来》，第31页)。

196.《幻象的未来》，第33页。弗洛伊德极少直接与传统哲学对立，但是，他认为，对于人类的世界观来说，传统哲学并没有什么用处。"哲学家们延伸语言的意义，直至这些语言几乎失去源初的意思。他们将'上帝'这一名称赋予某种流行的抽象物，而这种抽象物不过是他们为自己创造出的东西；这样，他们就能像神祇一样，像信仰上帝的人一样，矫揉造作地站在世界面前，甚至自诩他们已经认识到最高、最纯粹的上帝，尽管他们的上帝

不过是一个幻想的影子而已，也不再是宗教教义中强有力的位格”(《幻象的未来》，第 32 页)。

197.《精神分析新论》，第 624 页。

198.《幻象的未来》，第 35 页。

199.《精神分析新论》，第 635 页。

200.《图腾与禁忌》，第 88 页。弗洛伊德提供了一幅科学摧毁人类自恋情结的历史谱系。“在数世纪进程之中，人类肤浅的自恋在科学手下不得不受到两个主要的打击。第一个打击是，人类认识到我们的地球不是宇宙的中心，而是几乎难以想像地广袤的宇宙体系中微小的一部分。……第二个打击是，生物学研究摧毁了人类设定的在受造物中的特权地位，证明人类源自于动物王国，具有难以磨灭的动物性。……但是，人类的狂妄自大还要遭受第三个，也是最痛苦的打击，它来自于现在的心理学研究，心理学试图证明自我不是它自家屋子的主人，它对在心灵中无意识地发生的一切也缺乏足够的了解”(《精神分析导论》，第 284—285 页)。有段话以尖锐的格言形式表述就是，哥白尼发现人类不是宇宙的中心，达尔文发现人类实际上是动物，而弗洛伊德发现人类这个动物有病。

201.《文明及其不满》，第 23 页。

202.《幻象的未来》，第 54 页。

203.《精神分析导论》，第 312 页。

204.《幻象的未来》，第 36 页。

205.《幻象的未来》，第 33 页。

206. 汉斯·昆：《弗洛伊德和神的问题》(*Freud and the Problem of God*)，爱德华·奎因(Edward Quinn)翻译，再版(New Haven, Conn. : Yale University Press, 1990)，第 77 页。

索　引

条目后边的数字为英文原书页码，即中译本的边码

译 后 记

应游冠辉博士和孙毅博士的邀请，我承担了《基督教与西方思想》第二卷的翻译工作。虽然两位热情的朋友于2002年底就将任务交给我，但因为译者本人在复旦大学哲学系基督教研究中心的工作较忙，翻译工作时断时续，一直到2004年10月至美国加州大学柏克利分校（UC Berkeley）访问，才有一段完整的时间和良好的环境来完成这本译著。在此对他们的信任以及耐心的等待表示感谢，同时感谢美国亚洲基督教高等教育联合董事会（United Board for Christian Higher Education in Asia）提供资助让我能够在学术资源丰富、环境优美的加州学习和生活。另外，在翻译过程中，许多中外朋友提供了帮助，在此对他们无私的精神表示敬意和感谢。

在翻译上，根据习惯将God和god分别译为“上帝”（在天主教中个别译为“天主”）和“神祇”，以便将一神论信仰与其他宗教信仰做一个区别。另外，spirit、Spirit、spiritual、spirituality一类相关的词，也是非常难以在汉语中找到对应的字词，一般在本著中，在基督教语境中翻译为“灵”、“圣灵”、“属灵的”、“灵性”，而在非基督教语境中，特别是在哲学语境中，翻译为“精神”。因为身边没有相关哲学和神学著作的中文译本，所以本译著所涉及的大多数中文译著，译者都未参考。

由于个人水平的局限，译文中一定存在错误和不当之处，盼望得到广大读者和专家学者们的批评和指正。

译　者

2005年1月

于美国加州大学柏克利分校CDSP学生公寓